N° 5 1947 Mai

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PREDESTINATION, GRACE ET LIBERTE

Depuis les origines de la réflexion philosophique, sous une forme ou sous une autre, le problème de la prédestination et de la prescience divine a préoccupé les hommes. On le retrouve plus ou moins voilé chez les tragiques grecs (1). L'Ancien Testament, sans nier la liberté humaine, insiste sur le souverain domaine de Dieu qui fait ce qu'il veut du cœur de l'homme (2). Saint Paul, en des pages difficiles, croix des exégètes, montre Dieu qui endurcit le cœur du Pharaon, choisit Jacob et rejette Esaü (3). Les Pères grecs, attentifs à ne pas mettre en péril la liberté de l'homme, donnent de ces pages et de quelques autres une exégèse nuancée (4). Celle d'Augustin, au contraire, veut à tout prix sauver l'indépendance du Créateur à qui nul ne saurait demander des comptes. On sait que les thèses augustiniennes sur la grâce et la prédestination ont suscité au cours des âges et suscitent même encore aujourd'hui des débats passionnés. Le prédestinatianisme de Gotteschalk et de Jansénius s'est réclamé d'Augustin (5). Mais l'augustinisme, accepté en gros par l'Eglise, a fini par s'exprimer dans

(1) E. Rohde, *Psyché, Essais sur le culte de l'âme chez les Grecs,* trad. Reymond, 1928, p. 440, 457. — A. Bremond, *La religion d'Eschyle,* dans les *Recherches de Science religieuse,* 1925, p. 153.

(2) *Ex.,* IV, 21 ; VII, 3 ; IX, 12 ; XIV, 4. — *Prov.,* XXI, 1 : « *cor regis* in manu Domini ».

(3) *Rom.,* IX, 14-24.

(4) F. Prat, *La théologie de saint Paul,* t. I, 25e édit., 1938, p. 519-533. — H. D. Simonin, *Prédestination,* dans le *Dict. Théol. cath.,* t. XII, col. 2832.

(5) E. Portalie, *Augustinisme,* dans le *Dict. Théol. cath.,* t. I, col. 2527-2530, 2546-2548. — E. Lavaud, *Prédestination,* dans le *Dict. Théol. cath.,* t. XII, col. 2901-2905. — On sait que Rottmaner (*Der Augustinismus,* 1892) interprète la pensée d'Augustin sur la grâce et la prédestination dans un sens fort voisin du Jansénisme Portalié (*Dict. Théol. cath.,* t. I, col. 2384-2392, 2398-2404) la tire au contraire dans le sens moliniste. Sans aller aussi loin, mais par réaction contre une exégèse qui me paraît, dans son exactitude littérale, méconnaître l'esprit de l'augustinisme, j'ai cherché ailleurs à interpréter Augustin à la lumière des principes posés par lui (*L'anthropologie religieuse de saint Augustin,* dans les *Recherches de Science religieuse,* 1939, p. 188-196).

un certain nombre de thèses qui, si mesurées qu'elles soient, ne laissent pas de poser bien des questions (6).

L'homme est libre, il se sauve ou se damne volontairement, librement. Cependant il n'en est pas moins dépendant de Dieu et de sa grâce dans l'usage même qu'il fait de son indépendance. Bien plus, il y a une prédestination divine, différente de la simple prescience, et par laquelle Dieu conduit infailliblement au salut, par des grâces efficaces, ceux qui seront sauvés. Le nombre des élus, dit la théologie, est immuable et fixé de toute éternité. Cependant nul catholique ne saurait en déduire que quelqu'un ait été positivement réprouvé par Dieu, sinon en considération de son péché (7).

Mais comment concilier ces thèses ? Dès qu'il réfléchit sur ces problèmes, le chrétien se sent comme anéanti devant Dieu. Les plus sages, comme dit Bossuet, se contentent de tenir les deux bouts de la chaîne (8). L'homme est libre et cependant Dieu mène infailliblement au terme les prédestinés. Ainsi raisonnait déjà l'auteur de l'*Imitation* dans une remarque bien connue (9). Mais tous n'ont pas cette sagesse et l'on sait qu'à force de méditer sur ces problèmes un philosophe comme Lequyer est devenu fou (10).

Les théologiens scolastiques ne sont pas allés jusque-là. Ils ont cherché pourtant à dépasser les affirmations communes, à les ordonner en systèmes qui, dans l'histoire, ont laissé une trace consi-

(6) Le P. Boyer (*Etudes sur la doctrine de saint Augustin*, 1931, p. 221) remarque que les thèses qui ont le plus scandalisé Rottmaner sont tout simplement le bien commun des théologiens orthodoxes, pour ne pas dire la foi de l'Eglise. En défendant saint Augustin contre l'interprétation qui tend aujourd'hui à s'accréditer (*Rech. Sc. Rel.*, 1939, p. 194), j'ai cité quelques textes où le grand docteur rappelle que Dieu n'est pas dans le temps (*De divers. quaestion.*, 17 ; *P.L.*, XL, 15. — *Confess.*, XI, 16 ; *P.L.*, XXXII, 815). On peut en glaner bien d'autres, v.g., *In Psalm.*, II, 6 ; *P.L.*, XXXVI, 71. — *In Psalm.*, 84, 3 ; *P.L.*, XXXVI, 1070 : « apud Deum quod futurum est iam factum est ». — *In Psalm.*, 101 (II), 10 ; *P.L.*, XXXVII, 1311 : « non aliud anni Dei et aliud ipse ; sed anni Dei, aeternitas Dei est : aeternitas Dei, ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile, ibi nihil est praeteritum... nihil futurum... non est ibi nisi *est.* » Mais c'est dans le Commentaire de saint Jean qu'il faut aller chercher les textes les plus caractéristiques sur le sujet qui nous occupe. Augustin y reprend son idée familière (*In Joan.*, 99, 5 ; *P.L.*, XXXV, 1888), mais pour l'appliquer à la prescience et à la prédestination. L'Ecriture parle au passé ou au futur de choses qui, pour Dieu, sont dans un éternel présent (*In Joan.*, 105, 4-6 ; *P.L.*, XXXV, 1905 ; cfr *ibid.*, 107, 3 ; col. 1913). On ne se souvient pas assez d'Augustin philosophe quand on étudie le problème de la prédestination chez Augustin théologien.

(7) A. d'Alès, *Prédestination*, dans le *Dict. apologétique de la Foi catholique*, t. IV, col. 235.

(8) Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. 4, *Œuvres*, édit. Lachat, t. XXIII, p. 451.

(9) *Imit.*, lib. I, c. 25.

(10) E. Roure, *Le philosophe tragique*, dans les *Etudes*, 1925, t. 183, p. 60-69. — J. Lequyer, *Recherches d'une vérité première*, édit. Dugas, 1924, p. 149-420 ; Id., *La liberté*, textes présentés par J. Grenier, 1936. — Id., *Prescience et liberté*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1933, p. 129-136.

dérable. Les querelles *de auxiliis* remplissent, dans les in-folio de nos bibliothèques, des milliers de pages. On dispute sur la question elle-même, on dispute sur la manière de la poser, chacun accuse son adversaire de ne pas l'avoir compris et d'avoir caricaturé sa pensée pour mieux la combattre. Aussi bien, en revenant sur ce vieux problème, « casse-tête des débutants et tourment des vieux maîtres » (11), risquons-nous aussi de voir critiquer notre exposé des théories en présence. Nous ne pouvons cependant y renoncer, car cet exposé est nécessaire pour faire entendre les idées plus neuves du P. Sertillanges et du P. de la Taille, comme aussi pour les critiquer librement.

Voyons d'abord le point de vue thomiste. Ramené à ses lignes essentielles, c'est un système logiquement ordonné, à partir de l'idée très simple que l'ordre d'intention précède l'ordre d'exécution (12). *Qui ordinate vult prius vult finem quam media.* La fin, c'est une cité bienheureuse faite de tous ceux qui, par grâce, auront été tirés de cette masse de perdition que, depuis le péché d'Adam, constitue l'humanité. Les moyens, ce sont le mérite, fruit de la grâce, et la grâce elle-même, grâce actuelle et grâce habituelle. Contre Jansénius et les siens, on affirme fortement que tous les justes ont la grâce suffisante pour se sauver, mais on affirme en même temps que, seule, une série de grâces efficaces peut les conduire à la persévérance finale. Celle-ci est en effet un don précieux entre tous et un don gratuit. Mais quels sont les rapports entre la grâce suffisante et la grâce efficace?

Vers le début du siècle, le P. Guillermin, O.P., se réclamant de Gonzalez et de quelques autres, s'est efforcé de pallier les difficultés des explications classiques des théologiens de son ordre en montrant que la grâce efficace est offerte virtuellement dans la grâce suffisante, celle-ci étant de soi capable de procurer le consentement si l'homme ne résiste pas (13). La terminologie devrait donc être interprétée autrement qu'on ne le fait d'ordinaire : la grâce suffisante serait tout simplement la grâce efficace en tant que l'homme l'aurait, par sa faute, privée de son effet normal. Cette idée est très intéressante, elle permettrait de comprendre la grâce comme une vie qui cherche à s'épanouir et que le péché vient « mortifier ». Nous y reviendrons tout à l'heure. Mais elle s'insère mal dans le système, et les thomistes orthodoxes tiennent une opinion assez différente.

La grâce suffisante donne le pouvoir prochain, elle donne le *posse*, mais non l'*agere* ; seule la grâce efficace procure le consentement sa-

(11) A. D. Sertillanges, *Agnosticisme et anthropomorphisme*, dans la *Revue de Philosophie*, 1906, t. II, p. 621.
(12) R. Garrigou-Lagrange, *Prédestination*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 2985-2986.
(13) H. Guillermin, *De la grâce suffisante*, dans la *Revue thomiste*, t. X, 1902-1903, p. 654-658 ; t. XI, 1903-1904, p. 20-31.

lutaire ; la grâce efficace est une motion nouvelle qui fait passer à l'acte cette puissance qu'est la volonté de l'homme. La grâce efficace est suffisante, offerte dans la grâce, en ce sens que, si l'homme ne résistait pas à celle-ci, il recevrait la grâce efficace. Mais, tandis que le péché n'est qu'une pure déficience, une privation d'être, la non-résistance à la grâce est une réalité positive. L'homme ne peut bien agir que s'il est mû efficacement et, pour être mû efficacement, il faut un grâce nouvelle, distincte de la grâce suffisante (14). Le don de la série des grâces efficaces suppose de la part de Dieu une prédilection, un choix fait entre Pierre qui sera sauvé et Judas qui sera damné. Mais comme celui-ci sera damné pour avoir repoussé une grâce suffisante qui ne lui donnait que le pouvoir prochain d'agir, on est au rouet et les molinistes ont beau jeu à critiquer la thèse de leurs adversaires.

On voit d'emblée la difficulté à propos de la réprobation des damnés. Thomistes et molinistes rejettent toute réprobation positive à la manière de Calvin (réprobation *supralapsaire,* avant toute considération du péché d'Adam) ou de Jansénius (réprobation *infra-lapsaire*). Mais les thomistes admettent une réprobation négative, fondée beaucoup moins sur la considération des fautes de l'homme que sur l'ordre de l'univers. Dieu ne permet le mal qu'en vue d'un plus grand bien, mais il le permet. Il manifeste sa justice en permettant que certains êtres défectibles défaillent, il manifeste sa miséricorde en tirant de leur misère ceux qu'il a décidé de sauver, justice et miséricorde étant, l'une et l'autre, expression de sa bonté (15).

On invoque ici l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas. Or, les textes de ces docteurs, si on les lit sans être avertis, ne laissent pas de causer quelque scandale aux âmes religieuses. Il faudra les interpréter (16). La théologie thomiste met l'accent sur la toute-puissance et l'indépendance de Dieu. Elle donne force et joie à certaines âmes capables de s'élever aux hauteurs d'une métaphysique de la transcendance divine, mais cette doctrine, consolante aux uns,

(14) R. Garrigou-Lagrange, *La prédestination des saints et la grâce.* 1936, p. 263-264, 393.

(15) *Ibid.*, p. 232 ; « il faut dire, d'après le texte de saint Thomas que nous venons de citer (*I*ª, q. 23, art. 5, ad 3) : le motif de la réprobation négative est que Dieu a voulu manifester sa bonté non seulement sous la forme de la miséricorde, mais sous celle de la justice, et qu'il appartient à la Providence de permettre que certains êtres défectibles défaillent et que certains maux arrivent, sans lesquels des biens supérieurs n'existeraient pas ».

(16) On connaît le texte fameux de l'*Enchiridion,* c. 27, *P.L.*, XL, 296 (voir *Recherches de Science religieuse,* 1939, p. 190). Pour saint Thomas, voir surtout le texte dont il est question dans la note précédente (*I*ª, q. 23, art. 5, ad 3). La tradition thomiste actuelle rejette l'interprétation trop dure de Jean de Saint Thomas, Gonet et Contenson, pour qui l'exclusion de la gloire était antérieure à la permission du péché (R. Garrigou-Lagrange, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 2986). Mais elle paraît encore inacceptable à l'école moliniste qui se réclame de Lessius. — Sur l'interprétation du P. Sertillanges, voir infra, p. 461, note 49.

est terrible aux autres qui ne peuvent manquer d'objecter : « et si je n'étais pas prédestiné? »

Dans le système thomiste, on insiste justement sur l'idée que, loin de s'opposer à notre liberté, la grâce crée en nous une liberté plus grande. C'est une vue simpliste en effet que celle qui oppose entre elles les notions de liberté et de Providence. Les idéalistes modernes ne nous ont-ils pas montré comment, une fois posée la liberté de choix, son affirmation postule aussitôt un principe d'harmonisation des initiatives individuelles qui risquaient d'introduire le désordre dans l'univers ([17]). Maïs, dépendants de la métaphysique spinoziste, un Schelling, un Hegel font finalement assez bon marché de notre libre arbitre ([18]). Notre foi catholique enseigne que l'homme adulte ne peut mériter ici-bas s'il n'a pas la liberté de choix ; il ne suffit pas qu'il soit libre d'une contrainte extérieure, il faut encore qu'il échappe à toute contrainte intérieure. Qu'il aime le bien spontanément ne suffit pas, il faut qu'il l'aime délibérément, librement ([19]).

Que devient donc l'idée de liberté dans le système thomiste? Ici, les explications théologiques dépendent d'une théorie philosophique, celle de la prémotion physique. Dieu est le premier moteur, la cause efficiente suprême, à laquelle sont subordonnées toutes les autres causes. Sans la motion souveraine de Dieu, la cause seconde restera éternellement inactive. Il faut qu'elle passe de la puissance à l'acte, et donc, qu'elle soit libre ou non, il faut que Dieu la meuve. Dieu ne saurait dépendre de l'homme, c'est l'homme qui dépend de Dieu, dans son acte libre comme dans ses actions spontanées. « Dieu déterminant ou Dieu déterminé », précise-t-on, il n'y a pas de milieu ([20]). Mais cette manière de voir ne met-elle pas aussitôt en danger la liberté de l'homme, ainsi qu'il arrive chez un Spinoza? La théologie thomiste, pressée par les objections de ses adversaires, recourt à la distinction du *sens composé* et du *sens divisé*. L'homme est libre lorsqu'il n'est pas mû par la grâce efficace, mais il est déterminé quand il est mû par elle. Si l'on veut dire que l'homme ne peut pas dire non à la grâce efficace au moment où il consent, le moliniste le plus acharné ne peut rien objecter ([21]), mais il ne peut s'empêcher de comprendre comme suit la fameuse distinction : avant d'être mû par

(17) F. W. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus, Sämtliche Werke,* t. III, p. 593 (*Ecrits philosophiques,* trad. Bénard, p. 355). — Voir aussi les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les problèmes qui s'y rattachent,* trad. Politzer, 1926 (*Sämtliche Werke,* t. 7, p. 335-416).

(18) V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme,* 1893, p. 454-461, 562-565.

(19) Voir la condamnation de Jansénius, D.B., *Enchiridion,* n° 1094.

(20) R. Garrigou-Lagrange, *La prédestination des saints et la grâce,* p. 326-328, 334.

(21) Van Noort, *De gratia divina,* n° 65. — Cfr C. Pesch, *Praelectiones theologiae dogmaticae,* t. V, n° 247.

la grâce, l'homme a bien le pouvoir d'agir librement, mais il est impossible alors que ce pouvoir soit actué, et lorsqu'il est actué sous la motion de la grâce efficace, ce pouvoir de choisir n'existe déjà plus. Si l'on doit interpréter ainsi la thèse thomiste, il est évident qu'il ne reste pas grand'chose de la liberté, et les défenseurs de la thèse thomiste semblent gênés par les affirmations du magistère (22).

Au fond, tout le mal ne viendrait-il pas de ce qu'on parle de la grâce comme d'une *motion*, comme si les réalités psychologiques et surnaturelles pouvaient s'exprimer adéquatement par des catégories qui, nées d'une réflexion sur la physique, ont pour le moins besoin d'être expliquées. L'homme est bien un instrument entre les mains de Dieu, mais un instrument libre, c'est l'*instrumentum coniunctum* dont parlent volontiers les auteurs spirituels. Mais, avant de réfléchir sur cette idée, voyons maintenant les thèses molinistes.

Chez les molinistes, on insiste avant tout sur la liberté, que d'ailleurs on identifie un peu vite avec la liberté d'indifférence. La liberté est un pouvoir d'autodétermination. La volonté, puissance qui doit être actuée, n'est pas une puissance purement passive, c'est une puissance active, un pouvoir de création personnelle. Par là le molinisme annonce certaines vues profondes de Berdiaeff sur l'image de Dieu dans l'homme (23). Cependant il faut bien sauver la transcendance de la cause première. Les molinistes pensent y arriver par leur théorie de la science des futurs conditionnels. Les futurs contingents, et plus précisément les futuribles, c'est-à-dire ces actes possibles qui dépendent d'une cause libre, font l'objet d'une science spéciale de Dieu, distincte de la science de vision et de la science des purs possibles. De toute éternité, Dieu sait ce que feraient Pierre ou Judas s'il les plaçait dans telles ou telles circonstances, s'il leur offrait tel ou tel secours. Dès lors, selon ses intentions miséricordieuses, il leur donnera telle ou telle grâce de son choix (24).

Lorsqu'ils parlent ainsi de la prescience divine, les molinistes, pas plus que les thomistes à propos de la prémotion divine, ne veulent mettre Dieu dans le temps (25). Mais ils entendent se servir de ces fameux instants de raison qui, pour notre entendement humain, semblent nécessaires pour parler de Dieu. Il y a en Dieu, dit-on, une suc-

(22) R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 352.
(23) N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*, 1933, p. 135-156.
(24) E. Vansteenberghe, *Molinisme*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. X, col. 2119, 2139-2141. — Cfr X. M. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, 1931, t. I, p. 23-28.
(25) Billuart dit nettement : « Haec intellige, non quasi sit in Deo quid prius aut posterius, omnia enim in Deo sunt simul... sed quod in actionibus divinis quae creaturas respiciunt, secundum modum nostrum intelligendi, concipimus unum effectum prius altero, seu unum esse ordinatum propter aliud » (*De Deo*, dissertat. IX, art. 2 ; *Summa*, t. I, 1769, p. 340). Tous les théologiens de quelque importance rappellent ce principe.

cession logique, bien qu'intemporelle, de prévisions et de décrets divins. Dieu, à proprement parler, ne saurait adapter des moyens à des fins, mais on raisonne comme s'il y avait en lui un ordre d'intention et un ordre d'exécution, l'un et l'autre assez compliqués (26). Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de ce supposé commun à toutes les écoles. Retenons seulement l'idée de la science moyenne comme caractéristique du molinisme.

Mais il y a bien des demeures dans la maison du Père. Il y a chez les thomistes des dissidences. Chez les molinistes, il y a deux grandes écoles, le molinisme pur et le congruisme (27). Celui-ci, proposé fortement jadis par Bellarmin et Suarez, puis abandonné comme moins apte à combattre le jansénisme, semble retrouver aujourd'hui un regain de faveur (28). Le molinisme pur, quoi qu'il en soit de la pensée assez obscure de Molina, se rattache au nom de Lessius.

Lessius insiste sur la liberté de choix. Pour lui, il n'y a pas de différence intrinsèque entre la grâce suffisante et la grâce efficace. La grâce suffisante devient efficace par la libre coopération de l'homme. Dieu prévient la liberté (*gratia praeveniens, excitans*), l'homme se décide librement et, s'il ne résiste pas, la grâce qui lui a été offerte devient efficace (*gratia adiuvans, cooperans*). De deux hommes également prévenus par la grâce, l'un peut dire oui, l'autre non, sans qu'on ait à en chercher d'autre raison que la liberté créée, qui est un pouvoir de se déterminer librement sans y être contraint par rien d'extérieur. C'est la liberté d'indifférence. Elle est chère à nombre de molinistes qui se trouvent par là aux antipodes du déterminisme psychologique d'un Leibniz. Lessius défendait cette position contre Bellarmin (29). Ses arguments se retrouvent chez plus d'un jésuite du XIX^e^ siècle (30). Que devient, dans ces perspec-

(26) R. Garrigou-Lagrange, *Prédestination,* dans *Dict. Théol. cath.,* t. XII, col. 2985 : « Cet ordre des décrets est fondé sur ces principes, admis non seulement par tous les thomistes, mais par Scot, par Bellarmin et Suarez, que le sage veut la fin avant les moyens voulus pour la fin, et que si la fin est première dans l'ordre d'intention, elle est dernière dans l'ordre d'exécution. Molina n'accepte pas l'ordre de ces décrets, mais il raisonne lui aussi en posant en Dieu ces signes de raison ». — Cfr E. Vansteenberghe, *Molinisme,* dans le *Dict. Théol. cath.,* t. X, col. 2128. Des travaux récents s'efforcent de montrer que cette manière de parler de Dieu remonterait à l'école scotiste. Dans ses belles études sur la *Justification et prédestination au XIV^e^ siècle* (1933), M. Vignaux a mis également en relief cette idée que Scot et les nominalistes qui suivent cherchent à faire la « psychologie » divine.

(27) Certains auteurs, comme Pesch (*Praelectiones theol. dogm.,* t. V, n° 289), cherchent à minimiser l'opposition, mais celle-ci est indubitable et, en fait, sinon logiquement, elle porte sur l'efficacité de la grâce tout autant que sur la Prédestination.

(28) C. Boyer, *Tractatus de gratia divina,* 1938, p. 314-323.

(29) Textes chez X. M. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat,* 1913, p. 148.

(30) C. Pesch, *Praelectiones theol. dogm.,* t. 5, n° 239. — Le P. de Régnon s'est fait le fougueux défenseur de la thèse moliniste de Lessius, regrettant les obscurités que recèle déjà la seule terminologie de grâce efficace et de grâce suffisante (Th. de Régnon, *Bañez et Molina,* 1883, p. 124-125).

tives, la doctrine de la prédestination? Dieu, nous dit Lessius, décide de toute éternité de donner à Pierre, qui sera sauvé, une série de grâces auxquelles, par la science moyenne, il prévoit que Pierre sera fidèle. Et, parce que Pierre aura été fidèle, Dieu couronnera ses mérites. Dieu donnera à Pierre la vie éternelle, mais en récompense de mérites prévus *ab aeterno* : c'est la prédestination *post praevisa merita* ([31]). Si l'on objecte que l'homme se discerne, que finalement Dieu dépend de sa créature, Lessius répliquera que Dieu a donné à l'homme la liberté, et qu'il ne faut pas confondre le problème de la prédestination et de la grâce efficace avec celui du concours naturel de Dieu à l'acte libre.

Cependant, la thèse de Lessius a paru dangereuse à Bellarmin. Si on s'y rallie, que devient la prédilection spéciale que Dieu doit avoir à l'égard de ses élus? En quel sens ceux-ci sont-ils plus aimés? Ni saint Augustin ni saint Thomas n'accepteraient, estime Bellarmin, la thèse moliniste ainsi présentée. Aussi bien, voyons-nous le grand docteur se rallier à la thèse thomiste de la prédestination *ante praevisa merita*. Dieu veut d'abord la gloire pour ses élus, et seulement ensuite les mérites et la grâce, principe du mérite. Il faut tenir en effet que la persévérance finale est un don exceptionnel, différent de la grâce de la justification. Le genre humain forme depuis le péché d'Adam une masse de péché, vouée à l'enfer, et Dieu en retire qui bon lui semble, encore que tous les hommes aient la grâce suffisante pour se sauver. Bellarmin doit logiquement admettre la réprobation négative à la manière des thomistes, quitte à la présenter de façon moins inacceptable ([32]). Il en est de même de Suarez, qui accepte lui aussi la prédestination *ante praevisa merita* ([33]).

Mais comment échapper au banézianisme? Nos docteurs rejettent, comme Lessius, les décrets prédéterminants, ils ne veulent pas entendre parler de prémotion physique. Par ailleurs, ils sont acquis à la théorie de la science moyenne. D'où leur explication sur le mode d'efficacité de la grâce, explication nuancée, psychologique, dont ils trouvent l'amorce chez saint Augustin. Celui-ci avait montré comment l'attrait de la grâce séduit l'homme, agit sur son cœur, l'attire plus fortement que ne feraient des liens matériels ([34]). Il avait mis en relief les appels intérieurs, liés à notre spontanéité spirituelle, attirances secrètes, préférences commençantes, qui sont en nous l'ef-

---

(31) Textes chez Le Bachelet, *Préd. et grâce eff.*, t. I, p. 100-102.

(32) Cfr Le Bachelet, *op. cit.*, t. I, p. 156-159. — Id., *Auctarium bellarminianum*, 1913, p. 101-110.

(33) P. Dumont, *Suarez*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XIV, col. 2687-2690 ; Le Bachelet, *op. cit.*, t. I, p. 48-50.

(34) *In Joan.*, XXVI, 4 ; *P.L.*, XXXV, 1609 : « Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam. Nuces puero demonstrantur et trahitur, et quo currit trahitur, amando trahitur, sine laesione corporis trahitur, cordis vinculo trahitur ». Voir tout le passage.

fet d'une action mystérieuse de Dieu ([35]). Ils en concluent que Dieu, qui connaît parfaitement le cœur de l'homme, peut lui proposer ses dons de telle manière que la volonté ne pourra pas résister. La grâce est efficace parce qu'elle est merveilleusement adaptée à une psychologie concrète, à une personnalité, à un moi au-devant des aspirations duquel elle vient, entraînant infailliblement le consentement. C'est le *congruisme*, adaptation scolastique de la *vocatio congrua* augustinienne ([36]). Dès lors, voici quelle sera la thèse : Dieu, de toute éternité, sait quelle serait la réaction de l'homme s'il se trouvait placé dans telles ou telles circonstances concrètes. Par la science moyenne, science des futurs conditionnels, il sait ce que feraient Pierre ou Judas si telle ou telle grâce leur était donnée. Mais, parce qu'il aime Pierre d'un amour de prédilection, s'il voit que, prévenu de telle ou telle manière, Pierre se damnerait, Dieu décide de lui donner une grâce plus forte qui le conduira infailliblement au salut. Judas, lui, sera damné en prévision de ses résistances, car la grâce suffisante lui aura été offerte ([37]).

Ce système ingénieux, défendu avec ténacité, a provoqué les critiques de Lessius. De deux choses l'une, disait celui-ci, ou bien la grâce congruiste est nécessitante, et le congruisme n'est qu'un banézianisme inavoué, ou bien la *vocatio congrua* laisse intacte la liberté de choix, et vous revenez tout simplement au molinisme ([38]). La querelle dura de longues années, le débat fut tranché en 1613, par le P. Aquaviva, en faveur de Bellarmin :

« Les nôtres, disait le décret, devront soutenir désormais qu'entre la grâce qui obtient son effet et qu'on appelle efficace, il n'y a pas seulement une différence de résultats, l'une obtenant son effet par le consentement du libre arbitre, agissant sous l'influence de la grâce coopérante, l'autre ne l'obtenant pas, — mais qu'il y a encore une différence antérieurement à notre coopération, Dieu ayant en vue et voulant absolument l'acte vertueux et, dans ce but, choisissant *de industria* des secours dont il prévoit infailliblement l'efficacité dans des circonstances données, disposé à en prendre d'autres, s'il prévoyait l'inefficacité des premiers.

» Ainsi moralement parlant et sous le rapport du bienfait, il y a toujours plus, même antérieurement, dans la grâce efficace que dans la grâce suffi-

(35) *De spiritu et littera*, 60 ; *P.L.*, XLIV, 240 : « Visorum suasionibus agit Deus, ut velimus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ...sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est ». Sur ce texte et quelques autres, voir l'étude pénétrante de X. Léon-Dufour, *Grâce et libre arbitre chez saint Augustin*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1946, p. 129-163.

(36) Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, Lib. I, c. 12, *Opera*, édit. Vivès, t. V, p. 529-531. — Suarez, *De gratia*, Lib. 5, c. 21, *Opera*, édit. Vivès, t. VIII, p. 497-500.

(37) A. d'Alès, *Prédestination*, dans le *Dict. apol.*, t. IV, col. 244. — R. Garrigou-Lagrange, *Prédestination*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 2975-2979. — Th. de Régnon, *Bañez et Molina*, p. 122-123.

(38) Textes dans Le Bachelet, *op. cit.*, t. I, p. 203-273.

sante, et c'est ainsi que Dieu fait que nous agissions effectivement et non pas seulement parce qu'il nous donne, par sa grâce, la puissance d'agir. Il faut dire la même chose de la persévérance, qui est incontestablement un don de Dieu » (39).

Cependant, le jansénisme ayant fait rebondir la question, la théorie de Lessius sur la prédestination *post praevisa merita* parut bien plus apte que le congruisme à réfuter la thèse prédestinatienne et la *delectatio victrix*. Elle l'emporta, non seulement dans la Compagnie de Jésus, mais dans l'esprit de nombreux théologiens (40).

D'autres auteurs ont cherché à s'évader du cercle étroit où s'enfermaient banéziens et molinistes. Au XVI^e^ siècle, on avait déjà vu Catharin imaginer une théorie de la prédestination à double visage. Les grands saints étaient prédestinés *ante praevisa merita*, le commun des élus *post praevisa merita*. Saint Alphonse de Liguori patronna au XVIII^e^ siècle un système hybride qui admet une grâce intrinsèquement efficace pour les actes difficiles, la grâce suffisante étant par elle-même capable de nous faire accomplir les actes ordinaires. La Sorbonne eut son congruisme, différent de celui de Bellarmin et de Suarez. Les augustiniens cherchèrent à sauver tout ce qui pouvait être défendable dans l'interprétation janséniste de saint Augustin (41). Mais les compromis, s'ils suffisent aux besoins de la pratique, ne satisfont guère les esprits systématiques. Il est probable que le débat commencé au seizième siècle continuera encore longtemps.

---

(39) Texte dans Le Bachelet, *op, cit.*, t. II, p. 236-239.

(40) Le Bachelet, *op. cit.*, t. II, p. 360-364. — On sait que saint François de Sales qui, dans sa jeunesse, avait été angoissé par le problème de la prédestination, et qui devait combattre les thèses de Calvin, s'était rallié à la thèse de Lessius et lui en écrivit un jour (cfr *Œuvres*, t. IV, p. 185 ; Le Bachelet, *op. cit.*, t. II, p. 329-330).

(41) A. d'Alès, *Prédestination*, dans le *Dict. apol.*, t. IV, col. 247-255. — R. Garrigou-Lagrange, *Prédestination*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 2980-2983. — De nombreux essais ont été tentés depuis pour dépasser les controverses classiques, j'ai déjà rappelé celui du P. Guillermin. Dans la *Ciencia tomista* (1925), le P. Marin-Solà a repris la distinction entre la nécessité de la grâce pour les actes salutaires faciles et sa nécessité pour les actes difficiles, provoquant les critiques du P. Garrigou-Lagrange (*Revue Thomiste*, 1925-1926, en partie repris dans *La prédestination des saints et la grâce*, appendice I). M. Saudreau (*Prédéterminisme, grâce et liberté*, dans la *Revue des Sciences religieuses*, 1937, p. 455-470) critique la thèse prédéterministe sans se rallier pour autant au molinisme. Le P. Ledrus (*La science divine des actes libres*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1929, p. 128-151), prend occasion d'une controverse, d'ailleurs assez pénible, entre le P. d'Alès et le P. Garrigou-Lagrange, pour essayer de montrer que les solutions classiques appellent une révision. Le livre de M. Labbas sur *La grâce et la liberté chez Malebranche*, 1933, a ramené l'attention sur les essais de solution, fort curieux, du grand philosophe. Mais aucun de ces essais ne me semble avoir eu l'importance des remarques faites par le P. Sertillanges et le P. de la Taille. Je laisse de côté les études purement historiques sur le vocabulaire et la pensée de saint Thomas ou des scolastiques postérieurs.

Cependant, voici qu'en 1910, en quelques pages vigoureuses, et sous couleur de s'en prendre à Molina, « ce médiocre philosophe », le P. Sertillanges renvoie dos à dos molinistes et banéziens. Les uns et les autres en effet semblent trop souvent oublier que Dieu n'est pas dans le temps, que son action ne fait pas nombre avec la nôtre. Il n'y a pour Dieu ni avant ni après, mais un éternel présent. La cause première ne compose pas avec la cause seconde, mais lui donne d'être et d'agir. Dieu, cause de tout l'être, cause l'acte libre lui-même. Croire que Dieu, ayant donné à un être la liberté, n'a plus qu'à le regarder faire, c'est oublier que le bon usage du libre arbitre, étant *de l'être,* est tout entier dépendant de Dieu, causé par lui, créé par lui comme tout ce qui est. Dans cette dépendance, il n'y a pas à chercher la part de Dieu et celle de l'homme : l'homme est libre, c'est le plan de la psychologie ; mais, dans l'usage même qu'il fait de sa liberté, il dépend encore de Dieu, c'est le plan de la métaphysique. Et, concluant ces remarques, qui apparemment visent les molinistes, le P. Sertillanges s'en prend indirectement à nombre de ses frères en religion :

« Si l'on avait toujours, à l'exemple de saint Thomas, posé ainsi et résolu le problème qui nous occupe, peut-être n'eût-on pas vu tant d'attaques se produire et tant de réponses banales se faire jour. Les attaques reposent toutes sur la méconnaissance de la transcendance divine ; les réponses n'en tiennent pas compte non plus et ne sont que de fausses réponses. Que de poussière n'a-t-on pas soulevé autour de ces deux mots : *prémotion physique* ! Et la plupart ne se sont pas rendu compte que, si l'on veut par là qualifier l'action même de Dieu conçu comme en relation avec la nôtre, d'abord on oublie cette loi générale que les relations ne vont pas de Dieu à nous, mais uniquement de nous à Dieu. Ensuite, on commet, en ce qui concerne le cas présent, une triple hérésie verbale. Hérésie quant au plan de l'action, qui n'est pas le plan *physique,* hérésie quant à sa forme, qui n'est pas *motion* mais relation, hérésie quant à sa mesure qui n'est pas temporelle (*prae*), mais immobile et adéquate à l'éternité... C'est assez pour nous engager, selon le conseil de Bossuet, à tenir les deux bouts de la chaîne, à affirmer la transcendance de Dieu sous notre relativité, à maintenir pourtant celle-ci en tous ses modes : nécessaires, contingents et libres, et ce n'est pas assez pour avoir le droit de dire : nous *concilions* la liberté, la contingence avec l'activité divine... Ceux qui croient dire ici quelque chose ignorent où le problème se pose et à quel ordre d'obscurité il appartient... Tel est l'état d'esprit de ceux qu'on a appelés molinistes. Le nombre en est plus grand que celui des disciples conscients de ce médiocre philosophe. Il comprend le nombre infini de ceux que l'anthropomorphisme a touchés et qui ne savent pas voir ce qu'il y a sous cette formule : Dieu est transcendant » (42).

Le P. Sertillanges est revenu bien souvent sur cette question des rapports entre la cause première et la cause seconde et il a attiré l'at-

(42) A. D. Sertillanges, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin,* t. I, p. 266-267 (nouvelle édition, 1940, t. I, p. 237-238). Voir dans le même sens, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste,* 1928, p. 140-143. — *Somme Théol.,* éd. de la Revue des Jeunes, t. III, p. 316-326.

tention sur un beau texte où le docteur angélique montre comment Dieu, étant hors du temps, veut cependant qu'il y ait ici-bas des causes secondes dont les unes sont nécessaires et les autres contingentes, sans que son action à lui puisse jamais être dite nécessaire ou contingente. Dieu se trouve hors du déroulement phénoménal des causes secondes et de leurs effets, *extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus,* saisissant d'un seul regard et posant dans l'être, par un acte unique de sa volonté, tout cet ensemble ordonné sans qu'on puisse dire qu'il supprime la contingence et la liberté (43).

Dans la Somme théologique, on retrouve cette doctrine magnifique, plus ramassée, mais aussi davantage exploitée à propos de la providence et de la prédestination. Ceux qu'angoissent ces problèmes, pensent saint Thomas et son interprète, n'arrivent pas à comprendre que Dieu n'est pas comme un architecte qui adapterait des moyens à des fins, dominé par l'idée de la fin qu'il entend poursuivre. Non, Dieu n'a pas de buts ; mais, situé hors du temps et de l'espace, il veut un ordre objectif des choses dans lequel il y aura des moyens et des fins, des causes efficientes et des causes finales. Doctrine d'une profondeur admirable qui se résume dans un principe lapidaire : *Non propter hoc vult hoc Deus, sed vult hoc esse propter hoc* (44).

Appliquée à la prédestination, cette règle d'or supprime toute vaine discussion. Il y a un ordre objectif des choses dans lequel la nature est pour la grâce, la grâce pour la gloire, la gloire étant cause finale de nos mérites et la libre action de l'homme mû par la grâce étant cause méritoire de la vie éternelle qui sera accordée à l'homme (45). Le nombre des prédestinés est immuablement fixé, en ce sens que Dieu, à la fin des temps, n'apprendra rien (46) ; mais d'autre part les prières des saints peuvent aider les hommes à se sauver (47). La vie spirituelle, avec cet échange mystérieux des mérites et cette circumincession de grâces qui font la vie du corps mystique, garde sa valeur d'histoire individuelle et sociale. Tout est en devenir et cependant tout repose en définitive sur l'acte unique par lequel Dieu pose dans l'être une humanité régénérée dans le Christ (48).

---

(43) *In Aristot. de interpretatione,* lib. I, c. 14, *Opera,* édit. de Parme, t. 18, col. 35-36 ; édit. Vivès, t. 22, col. 50-51. Ce texte serait à citer en entier. Il est brièvement résumé dans la Somme, *I*ª, q. 19, art. 8.

(44) *I*ª, q. 19, art. 5.

(45) *I*ª, q. 23, art. 5 (article fondamental).

(46) *I*ª, q. 23, art. 7.

(47) *I*ª, q. 23, art. 8.

(48) *III*ª *P.*, q. 24, art. 4 : « si consideretur praedestinatio secundum ipsum praedestinationis actum (i.e. *l'acte éternel par lequel Dieu préordonne toutes choses dans l'ordre du salut*) praedestinatio Christi non est causa nostrae praedestinationis, cum uno et eodem actu Deus praedestinaverit ipsum et nos (*Dieu n'adaptant pas des moyens à des fins comme s'il poursuivait lui-même des fins subordonnées entre elles*) : si autem consideretur praedestinatio secundum terminum praedestinationis, sic praedestinatio Christi est causa nos-

Faute d'avoir su s'élever à ces hauteurs, la théologie moderne a pu être scandalisée de certaines réponses de saint Thomas, qui semblent supposer que, pour qu'il y eût des élus, il fallait aussi des damnés ([49]). Ou bien, prenant la défense de saint Thomas, qu'elle comprenait de travers, elle s'est attachée à un principe qui, appliqué à Dieu, n'était nullement thomiste. Tout esprit réfléchi, disait-on, avant de choisir les moyens, veut d'abord la fin : *Qui ordinate vult prius vult finem quam media* ([50]). A partir d'un tel principe, on voyait soudain d'authentiques molinistes passer dans le camp opposé. Disciples de Molina, dans leurs explications sur les rapports entre grâce et liberté, un Suarez et un Bellarmin se ralliaient aux thèses thomistes sur la prédestination *ante praevisa merita.* Dieu, voulant à tout prix le salut de ceux qu'il aime, décide de toute éternité de leur donner les grâces efficaces qui les conduiront infailliblement au salut. Mais, disait Lessius à Bellarmin, votre thèse est illogique : ou bien cet attrait invincible que Dieu donne à Pierre et qu'il refuse à Judas est déterminant, et vous êtes avec Bañez, ou bien, même compte tenu de cet attrait, Pierre peut se refuser à la grâce, et vous devez accepter ma thèse sur la prédestination *post praevisa merita.*

Mais, précisément, la question est de savoir dans quelle mesure, lorsque nous traitons de Dieu, nous sommes autorisés à parler de décrets successifs et à faire la « psychologie » divine. Or, voici qu'après le Père Sertillanges, un jésuite, le P. de la Taille fait indirectement le procès de Molina, tout en se défendant de passer dans le camp des adversaires. Dans un article fort remarqué et d'une brièveté impérieuse, il éconduit lui aussi banéziens et molinistes, en ruinant le supposé de leur argumentation ([51]). Tout ce qu'il y a de bon

---

trae praedestinationis (*parce que, dans l'ordre objectif des choses, tel que Dieu le voit et le veut* ab aeterno, *d'un seul regard, il y a de fait des rapports de moyens à fin, comme il a été expliqué dans la I^a Pars,* q. 23, art. 5, *et comme le signifie le principe : vult hoc esse propter hoc*) sic enim Deus praeordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando ut per Iesum Christum compleretur ; sub praedestinatione enim aeterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo, secundum quem est complendum in tempore ». Pour le dire en passant, c'est dans cette perspective qu'il faut se poser la question du motif de l'Incarnation (cfr ad 3).

(49) Le texte le plus dur (*I^a*, q. 23, art. 5, ad 3) devient irréprochable. Il exprime seulement cette vérité que, dans l'ordre concret, il y a des justes et des pécheurs, des élus et des damnés, dont les uns sont sauvés par grâce et les autres se perdent par leur faute. Le seul reproche qui puisse être fait à saint Thomas, c'est de ne pas avoir suffisamment purifié ses expressions. Au lieu de *Voluit igitur Deus... aliquos repraesentare suam bonitatem,* il faut lire : *vult Deus.* Dieu n'étant ni dans le passé ni dans l'avenir, mais dans un éternel présent. Il serait encore plus exact de dire : l'ordre objectif des choses dans lequel il y a des damnés et des élus est tout entier voulu par Dieu. Mais il est difficile de parler de ces choses sans risquer une formule inexacte.

(50) Voir ci-dessus, note 26.

(51) M. de la Taille, *Sur diverses classifications de la science de Dieu,* dans les *Recherches de Science religieuse,* 1923, p. 1-23.

dans les êtres, même le bon usage du libre arbitre, vient de Dieu, source de tout être et de tout bien. Mais il ne s'ensuit pas que Dieu poursuive un plan comme ferait un homme raisonnable qui mettrait la toute-puissance au service d'une intelligence infinie. Idéal et réalisation, ordre d'intention et ordre d'exécution, ces catégories ne valent que pour un esprit fini, on ne doit pas les appliquer à Dieu. Il reste sans doute le problème du mal ; mais le mal n'est que déficience, il n'a pas sa cause en Dieu. Dieu voit le bien en relief, il voit le mal en creux (52).

Cependant, un moliniste, qui d'ailleurs se ralliera ensuite aux thèses du P. de la Taille, proteste vigoureusement lui aussi. Ces thèses, dit-il, ruinent tout simplement l'usage traditionnel des signes de raison. Renoncer à les introduire dans notre représentation de la science divine, c'est renoncer à nous représenter la liberté et l'action de Dieu, cela va très loin (53).

Le P. de la Taille accepte les conséquences de sa thèse. Mais il fait remarquer que, s'il condamne l'usage des instants de raison, il ne condamne pas pour autant les distinctions de raison qui, elles, ne lèsent pas la majesté de l'Acte pur. Autre chose est de dire : Dieu est intelligent et il est libre, autre chose de dire : la connaissance en lui précède le vouloir (54). Cette thèse rejoint donc celle du P. Sertillanges et, comme elle, s'inspire de saint Thomas. Dans sa critique de la science moyenne, le P. de la Taille remarque qu'on se leurre en reportant dans l'idéal les difficultés du réel (55). Pour faire s'évanouir le mystère de l'interpénétration de la causalité divine et de notre libre décision, il ne suffit pas de faire intervenir la science des futurs conditionnels. Car dans cette répétition idéale de la pièce qui se jouera un jour sur la scène du réel, on retrouve le problème qu'on a voulu éluder : Dieu connaît-il mon acte dans le concours qu'il lui donnera? ou bien le connaît-il comme existant indépendamment de ce concours? La seconde hypothèse est intenable, la première ramène le mystère, un mystère que du reste le banézianisme, selon le P. de la Taille lui-même, n'arrive à éluder qu'en sacrifiant la liberté.

Voilà donc, encore une fois, banéziens et molinistes renvoyés dos

(52) M. de la Taille, *op. cit.*, p. 22. Dans une conversation privée, le P. de la Taille, avec sa netteté coutumière, disait : *« l'un dit : « Dieu permet le mal parce qu'il le connaît », et l'autre : « Le mal existe parce que Dieu le permet ».* Je coupe les ailes à l'un et l'autre et dis : *Dieu ne permet pas le mal sans le connaître.* Le P. de la Taille rejoint ainsi cet « agnosticisme » de grande classe qui l'avait jadis inquiété chez le P. Sertillanges. Les adversaires d'un jour se trouvaient réconciliés dans leur commune et lucide interprétation de saint Thomas.

(53) F. de Lanversin, *Pour la vraie science moyenne,* dans les *Recherches de Science religieuse,* 1923, p. 529-535.

(54) M. de la Taille, *ibid.*, p. 537-538.

(55) *Recherches de Science religieuse,* 1923, p. 15-16, et la note de la page 18.

à dos. Il semble que le dernier mot ait été dit par Bossuet : tenir les deux bouts de la chaîne et attendre la vision béatifique où le voile sera soulevé.

Tenir les deux bouts de la chaîne ! Philosophiquement, en effet, il n'y a pas autre chose à faire. Mais la théologie n'est pas la philosophie et elle a d'autres exigences. Pour nous en rendre compte, confrontons les résultats de ces critiques serrées avec les données de l'Ecriture et de la Tradition, avec la doctrine des auteurs spirituels. Lorsqu'il lit dans ces textes qu'il ne faut pas résister au Saint-Esprit ou qu'il faut être fidèle à la grâce, ou encore que Dieu sera d'autant plus libéral envers nous que nous serons plus généreux envers lui, quel sens peut bien donner à ces formules le lecteur qui vient de fermer le livre du P. Sertillanges ou l'article du P. de la Taille? Transposées en langage concret, que deviennent les thèses magistrales de ces éminents penseurs? Un pélagien moderne, plus philosophe que ne fut l'adversaire de saint Augustin, pourrait y souscrire. A plus forte raison encore un émule de Cassien ou de Vincent de Lérins. Soyez aussi pélagien que vous le voudrez, dira-t-on ; pourvu que vous admettiez que tout, dans votre action, dépend de Dieu, vous êtes en règle avec l'orthodoxie philosophique. Mais le dogme et la théologie veulent autre chose. Notre dépendance de Dieu ne doit pas être seulement affirmée, elle doit être sentie, vécue. De l'*initium fidei à* la persévérance finale, l'homme doit faire l'expérience de sa grandeur et de sa misère, de ses forces et de son insuffisance. Ne nous étonnons donc pas si le molinisme entend marquer un retour aux vues concrètes de la théologie augustinienne de la grâce. Molina lui-même en avait conscience. En des pages obscures et tout imprégnées encore d'un nominalisme qui avait teinté toutes les écoles, il se défend de traiter un problème de pure métaphysique, accordant une attention très grande aux rapports entre l'acte indélibéré et la décision qu'il prépare (56). Bellarmin lui aussi, trouve dans saint Augustin des descriptions psychologiques qui servent d'étai à sa théorie congruiste (57).

La grâce actuelle, en effet, n'est pas seulement ni surtout une entité métaphysique, elle touche aussi aux réalités psychologiques. Lorsque la pensée me vient de rendre service à quelqu'un, je dis : « c'est une grâce de Dieu, c'est une inspiration du Saint-Esprit ». Que la grâce s'identifie avec les mouvements indélibérés et les actes délibérés qui les suivent, ou qu'elle soit encore une réalité métaphysique sous-jacente, c'est là une question qui, pour la théologie classique, avait une importance considérable. Ne nions pas cette impor-

(56) Molina, *Concordia*, q. 14, art. 13, disp. 37 ; édit. 1876, p. 208-210.
(57) Bellarmin, *De doctrina Augustini in materia gratiae* (le titre n'est pas de Bellarmin, remarques soumises à l'examen de Clément VIII), *Auctarium bellarminianum* (Le Bachelet), 1913, p. 164-172.

tance, mais voyons aussi les réalités concrètes. Dieu agit en nous par notre psychologie et les réalités profondes qu'elle suppose. La grâce actuelle est chez les justes l'irradiation de la vie divine et la manifestation de la présence de Dieu. Chez le fidèle pécheur, elle témoigne de cette même présence au sein du corps mystique dont malgré tout il reste membre. Enracinés en Dieu par une unique relation de dépendance qui saisit avec nous l'univers entier, nous sommes aussi entés surnaturellement sur le Christ, et l'action divine se manifeste par tout un système de relations, dont notre psychologie concrète n'est que l'aboutissement dernier.

Dès lors, s'il faut nous représenter l'action de Dieu dans notre vie, nous nous verrons nécessairement obligés de sortir de l'agnosticisme où risquaient de nous enfermer le P. Sertillanges et le P. de la Taille. Ce que Bañez a bien vu, c'est que, tout bien venant de Dieu, il est inutile de chercher à savoir si Dieu le connaît hypothétiquement avant de lui donner l'être en nous et par nous. Mais ce que Molina a compris, c'est que, le mal n'ayant pas sa cause en Dieu, mais seulement dans la volonté créée, il pose un problème de *méta-psychologie* ou de *méta-histoire* qui est moins simple que les problèmes de *métaphysique*. L'homme en effet peut résister à la grâce. Dire que le mal est pure privation est insuffisant, car le mal moral s'appelle le péché et le péché, concrètement, est une réalité vécue, un acte par lequel délibérément l'homme dit *non* à Dieu. Bien plus, la notion authentique de grâce est celle d'un don fait « par quelqu'un à quelqu'un ». Et voici que le point de vue anthropomorphique, que l'on croyait avoir dépassé, ou relégué au rayon inférieur de la théologie, reparaît avec insistance. Il reparaît sur le plan de la psychologie et sur le plan de l'histoire.

On a vite fait de dire que Dieu, étant extérieur au temps, absolument transcendant, voit le bien en relief et le mal en creux (58), n'étant pas affecté par ces changements. C'est toute la vie religieuse de l'humanité qui proteste contre cette simplification, et un thomiste authentique, après avoir d'ailleurs instruit à sa façon le procès de Molina et du molinisme, avoue que la considération du mal introduit un élément absolument nouveau et que la théologie a encore quelques progrès à faire :

« Il y a dans saint Thomas, écrit M. Maritain, des principes qui, à notre avis, n'ont pas encore été suffisamment exploités quand il s'agit de traiter, non plus de la liberté créée dans le cas des actes bons ou méritoires, mais de cette même liberté dans le cas des actes mauvais, dans la ligne du mal.

» Saint Thomas explique que « la cause première du manque à la grâce provient de nous-mêmes » (*I^a II^ae*, q. 112, art. 3, ad 2). « *Defectus gratiae causa prima est ex nobis* », et ce mot va singulièrement loin. Dans la ligne du mal, c'est la créature qui est cause première.

(58) M. de la Taille, *op. cit.*, p. 22.

» Nous pensons que, si la théologie de l'avenir et la philosophie chrétienne s'appliquent à dégager ce qui est contenu dans les principes de saint Thomas à ce sujet, elles feront des découvertes importantes et seront amenées, en ce qui concerne les défaillances de la liberté créée, à une synthèse plus approfondie, mettant en lumière des aspects nouveaux du mystère de la science et de la volonté divines dans leur rapport avec l'homme, et faisant mieux comprendre à quel point Dieu porte le respect de cette faible liberté qu'est la liberté humaine. Si la créature a vraiment et réellement la première initiative dans la ligne du mal, elle intervient — négativement — dans le modelage lui-même des desseins providentiels. Dans son instant éternel auquel tous les moments du temps sont présents, Dieu, pour faire et voir d'un seul regard toute l'histoire humaine, attend, si l'on peut ainsi parler, que chacun refuse ou non les dons de l'influx souverain dont tout être et toute action tiennent tout, — tout, sauf le néant que nous y mettons » (59).

Ces dernières lignes, à la vérité, sont à la fois éminemment suggestives et très embarrassées (60). Avec le problème du péché, elles posent celui de la libre coopération de l'homme avec la grâce de Dieu. Ne pas s'opposer, remarque M. Le Senne, suppose un certain pouvoir de faire (61). Ne pas résister, c'est déjà collaborer, contribuer à l'avancement du règne de Dieu dans le monde. Et d'abord dans sa propre vie. De ce point de vue, le molinisme, si maladroit qu'il ait pu être à résoudre les problèmes pressentis, acquiert une importance considérable. C'est la prise de conscience de la place de l'homme dans la création et du rôle éminemment actif qu'il joue dans l'œuvre de Dieu. L'humanisme païen rejette toute dépendance, l'humanisme chrétien comprend qu'on glorifie Dieu en montrant ce que peuvent ses créatures (62). Molina n'est d'ailleurs pas ici chef de file. Il faudrait probablement remonter à Scot qui, pour définir Dieu, parle moins d'esprit, d'intelligence que de volonté (63). Simplification arbitraire, mais progrès certain. Pour les théologiens du moyen âge, l'homme était à l'image de Dieu surtout par son intelligence, et toute béatitude parfaite était conçue comme le repos d'une contemplation. Mais si Dieu est la Raison suprême, il est aussi Acte pur, liberté. Il crée librement. Il est don de soi, il manifeste sa Vie en créant de la vie et de la beauté. L'image de Dieu ressemble à son Créateur. Sans doute, elle n'aura jamais qu'une activité participée, mais en-

(59) J. Maritain, *L'humanisme intégral*, 1936, p. 85-86.

(60) Voir dans le même sens : *Saint Thomas et le problème du mal*, dans *la Vie intellectuelle*, 1945, p. 47.

(61) A. Le Senne, *Obstacle et valeur*, 1944, p. 40. Qu'il me soit permis en passant de signaler ce livre ainsi que son frère aîné *Le devoir* (1930) à l'attention des théologiens. Il y a là des richesses à exploiter pour eux, encore que rien ne puisse en être utilisé sans un gros travail d'assimilation.

(62) Je crois que M. Maritain a été injuste pour Molina en affirmant que la théologie moderne cherche sa voie entre Molina et Calvin. C'est tout simplement confondre le molinisme et le semi-pélagianisme, à la manière de Jansénius (*L'humanisme intégral*, p. 26. — Cfr D.B., *Enchiridion*, n° 1095).

(63) P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, 1934, p. 11. — E. Gilson, *La philosophie du moyen âge*, 2^e édit., 1944, p. 598.

core faut-il mettre en relief cette activité, cette espèce de pouvoir créateur, au sens très large du mot, qui fait que la créature raisonnable, bien que dépendante de Dieu dans son action même, est cependant centre de rayonnement et de vie (64).

Mais, du même coup, il faut reviser la manière dont on se représentera (anthropomorphiquement) les rapports entre le Créateur et la créature. En face de son Créateur, dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce, celle-ci n'est que pur néant, mais en face des autres créatures elle devient à son tour source d'être et d'activité. Et Dieu lui-même ne fait pas d'une personne un simple instrument.

Se représenter Dieu comme un architecte qui, de toute éternité (on entend inconsciemment : *avant* tous les temps) a tracé le plan de son œuvre et la réalise dans le temps au moyen d'instruments innombrables parmi lesquels il faut compter la volonté de l'homme, c'est déjà nier virtuellement la liberté de la créature raisonnable. Or, le plus souvent, croyant dépasser cet anthropomorphisme, on le rétablit à son insu chaque fois que l'on parle de décrets divins, d'instants de raison, ou que l'on demande d'opter entre les deux termes d'une alternative : Dieu déterminant ou déterminé ! Lorsqu'on représente la grâce comme une motion, on imagine inconsciemment un horloger qui met en mouvement une machine bien faite. Or, dans les querelles philosophiques et théologiques, les images inconsciemment évoquées sont plus redoutables qu'on ne le croit. Dieu nous meut sans doute, mais par l'intérieur, à la manière dont il fait croître les plantes et grandir le corps humain. La vie ne se ramène pas au mécanisme. Il nous meut plus encore par nous-mêmes, intérieur à notre esprit, à notre intelligence et à notre volonté, causant en nous, par nous, cette vie naturelle et surnaturelle qui est à la fois de nous et de lui.

Puisqu'il est impossible d'éviter l'anthropomorphisme, pourquoi ne pas l'accepter franchement, sans oublier ce que nous dit une saine philosophie sur la valeur de l'analogie ? Dès lors, dépassant des comparaisons trop liées à des conceptions physiques périmées, engageons-nous

(64) Cette idée est très chère à M. Berdiaeff. Voir par ex., outre le chapitre déjà cité d'*Esprit et liberté*, 1933, le traité *De la destination de l'homme*, 1936, p. 32, 65, 108, 168, 186. Ces pages suggestives appelleraient bien des mises au point, M. Berdiaeff semble croire que, pour Augustin, la grâce supprime la liberté (*Esprit et liberté*, p. 146), il attribue aux jésuites un semi-pélagianisme (p. 146) qu'il n'est pas loin de défendre lui-même, tout en retenant, probablement à son insu, et peut-être à travers les idéalistes allemands, l'idée augustinienne de la libération de la liberté (p. 138). Mais cette *Ethique paradoxale* est riche de suggestions pour le théologien ; pour la première fois, depuis longtemps, voici une éthique chrétienne qui tient compte du péché originel et des notions corrélatives, alors que notre morale classique, même théologique, suppose partout l'idée que l'homme concret ne diffère guère de l'homme dans l'état de nature pure que *quasi spoliatus a nudo*. Heureusement, divers indices semblent montrer qu'on échappera bientôt ici à l'emprise des thèses nominalistes.

dans le domaine humain comme l'aurait fait Aristote s'il eût traité notre problème. Dieu n'est pas un architecte ayant en main son plan bien dressé, il est plutôt un artiste, un poète, un dramaturge qui ferait des personnages vivants, capables de réactions personnelles. Capables de lui résister librement et, si l'on peut dire, de le tenir en échec, ils l'obligent à tourner l'obstacle pour réaliser ses desseins. Dieu est comme un improvisateur admirable qui aurait ce don surhumain de pouvoir continuer à improviser indéfiniment sans que son œuvre cessât d'avoir une véritable unité et une parfaite logique intérieure. A chaque instant, ce sont mille possibilités qui sont sacrifiées à une réalité vivante, qui, bien que supposant un choix, ne constitue pas une négation du passé. Dans cette œuvre, le mal, la souffrance, le péché lui-même interviennent comme des dissonances. Prises isolément, les dissonances musicales sont des erreurs et des fautes, mais, enchâssées dans leur contexte, elles donnent à une œuvre son originalité et sa beauté. Allons plus loin : Dieu est comme un chef d'orchestre disposant d'un nombre immense d'exécutants, qui, au lieu de reproduire simplement une partition écrite depuis longtemps, improviseraient eux-mêmes leur coopération à l'œuvre commune, guidés à la fois par la baguette du chef et mus par un instinct intérieur qui, sans faire violence à la liberté, ne serait que l'écho, le reflet de la volonté et de l'imagination créatrice d'un chef qui serait à la fois compositeur et exécutant. Si ces comparaisons musicales semblent inadéquates, qu'on les transpose en d'autres domaines. Dieu deviendra chef d'entreprise, organisateur, architecte même, si l'on veut, mais un architecte qui, au lieu de faire exécuter littéralement des plans conçus dans le silence de son cabinet, travaille et pense au milieu du chantier, réalisant de véritables symphonies de pierre. Ces pierres qui viennent se juxtaposer, s'étayer les unes les autres, ces pierres que sculptent les innombrables marteaux, dont le bruit résonne au cours des siècles, ce sont des pierres vivantes, car l'édifice est une construction spirituelle, le temple de Dieu, l'âme vivante de la vie du Saint-Esprit, l'Eglise corps du Christ, bâtie sur le fondement des apôtres, des prophètes et des docteurs ([65]).

On voit que, par delà les systèmes, nous cherchons à justifier l'anthropomorphisme de la piété chrétienne, et finalement celui de la Bible, qui nous montre un Dieu capable de s'émouvoir et de s'extasier devant l'œuvre sortie de ses mains, capable aussi de s'irriter, de s'indigner, et, si l'on peut dire, de courir un risque ([66]). Ayant in-

(65) *Ephés.*, II, 19-22.

(66) Pour le P. de la Taille (*Sur diverses classifications de la science de Dieu*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1923, p. 16), l'introduction des instants de raison ouvre la porte à toutes les aventures, encore qu'elle puisse avoir son utilité pratique. La remarque, on le voit, porte bien au delà de la critique de la science moyenne, mais l'éminent théologien a dépassé le but et posé du même coup un nouveau problème.

troduit dans le monde une liberté maîtresse de ses destinées, il n'est pas sans inquiétude. *Humanum dico* ! Pour atteindre ses fins, il lui faut tourner les obstacles que suscitent à chaque instant des volontés rebelles, savoir ce qu'il fera si l'homme lui résiste et, par l'effet de sa toute-puissance, tirer le bien même du mal. Comme l'artiste qui trouve dans la résistance de la matière l'occasion de manifester plus excellemment son génie, Dieu se sert de nos résistances et de nos péchés pour faire son œuvre plus belle.

Il ne s'agit pas, répétons-le, de prétendre que Dieu devient dépendant de sa créature, mais de montrer comment Dieu respecte la liberté de celle-ci. On imagine trop souvent cette liberté comme un instrument dont Dieu se sert à son gré. Molinistes ou banéziens, les auteurs de manuels affirment, à grand renfort de textes scripturaires plus ou moins bien interprétés, que Dieu est si puissant qu'il peut toujours obliger quelqu'un à l'aimer ([67]). Ou bien on donne, comme une affirmation de foi, cette thèse que Dieu sait de toute éternité quel est le nombre des prédestinés, et qu'il a prévu les secours efficaces par lesquels il les mènera au terme bienheureux de la vie éternelle ([68]). Ces thèses contiennent une vérité profonde, elles entendent justement souligner la souveraine indépendance d'un Dieu devant lequel toute créature n'est que néant et misère. Mais on les exprime de façon simpliste et, si on en prend l'énoncé à la lettre, elles vous conduisent aux abîmes. Si Dieu est ainsi le maître de nos vouloirs, comment peut-il tolérer l'enfer? Si la grâce est capable de

---

(67) Par ex. Van Noort, *Tractatus de gratia Christi*, n° 58 : *existit gratia efficax et ita quidem ut Deus gratia sua quamlibet voluntatem in bonum permovere infallibiliter possit.* La thèse est donnée comme de foi pour la première partie, théologiquement certaine pour la seconde, et on peut la tenir pour telle à condition de la bien entendre. Mais si l'on va au fond des choses, elle ne signifie rien autre chose que cette vérité indubitable que, là où l'homme fait le bien, il est tout entier sous la dépendance de Dieu. Le concile de Trente, dont on invoque l'autorité plus loin, souligne non seulement la libre coopération de l'homme, mais le pouvoir *réel* qui lui reste toujours de se refuser à la grâce. Il y a donc, dans les positions dites communes, plus d'une aporie secrète.

(68) Citons encore le sage manuel de Van Noort (n° 102) : *Decretum praedestinationis est infallibile et immutabile. Vi huius propositionis tenendum est, apud Deum infallibiliter et immutabiliter* statutum esse : a) *quot homines et quinam homines ad salutem aeternam pervenient* ; b) *quibusnam gratiis singuli ad hunc finem perducentur* ; c) *quamnam mensuram gloriae obtinebunt. Quae tria, quum ad ipsam notionem catholicam praedestinationis pertineant,* de fide *sunt.* On me permettra de croire qu'il n'en est rien (cfr infra note 73), à moins que l'on ne veuille bien corriger ce *statutum esse* qui fausse radicalement la position des problèmes et engage dans des difficultés insolubles dont on comprend qu'elles aient scandalisé Dom Odilon Rottmaner. Avant d'exposer la pensée de saint Augustin sur la Prédestination, telle qu'il la lit chez l'auteur, Dom Rottmaner écrivait : *A des lecteurs qui ne seraient pas théologiens, il serait bon de faire remarquer que la théorie de la prédestination de saint Augustin n'est jamais devenue doctrine de l'Eglise.* Cette remarque était en effet fort utile, étant donné le contre-sens d'ensemble que l'auteur me semble faire sur la pensée augustinienne.

changer nos cœurs, pourquoi Dieu ne donne-t-il pas à tous les hommes une grâce assez forte pour leur éviter la damnation ([69])? Si Dieu a de toute éternité choisi les prédestinés, comment puis-je encore être libre de me sauver? Ces questions sont insolubles, mais elles angoissent bien des âmes. Pour les pacifier, il ne suffit pas de leur répondre avec le P. Sertillanges ou le P. de la Taille : cessez d'imaginer l'éternité divine sur le modèle du temps, et vous n'aurez plus d'inquiétude. Dieu est le maître et cependant vous êtes libres. Tenez les deux bouts de la chaîne, et attendez le ciel! Ces réponses, nous l'avons dit, sont les seules définitives au regard du métaphysicien. Mais elles sont inaccessibles à beaucoup d'âmes, et, sans apaiser celles-ci avec des contre-vérités, on peut revenir à ce que disait tout à l'heure M. Maritain lui-même :

« Dans son instant éternel auquel tous les moments du temps sont présents, Dieu, pour faire et voir d'un seul regard toute l'histoire humaine, attend, si l'on peut ainsi parler, que chacun refuse ou non les dons de l'influx souverain dont tout être et tout acte tiennent tout, sauf le néant que nous y mettons » ([70]).

Mais comment arriver à faire une théorie cohérente des rapports entre le Créateur et cette liberté créée qui, bien que tout entière en sa main, est cependant capable de lui résister? Faudra-t-il, comme on l'a affirmé, parler de l'esprit créé comme d'un absolu, mais d'un absolu relatif? La seule juxtaposition des termes montre l'échec de la solution proposée. Il est probable que les hommes discuteront longtemps encore sur ces problèmes insondables et que les uns, désireux de sauver avant tout la transcendance divine, se rallieront à des thèses qui, mettant l'accent sur le néant de la créature, risqueront de sacrifier non seulement la liberté créée, mais la créature elle-même. Les autres, au contraire, partant de l'expérience de la vie morale, mettront d'abord en pleine lumière la liberté de l'homme, bien qu'en montrant avec l'Eglise que, dans son exercice, cette liberté est à tout instant dépendante de Dieu. Chacune des deux attitudes comportera jusqu'à la fin des temps des variantes indéfinies. Qu'il nous soit donc permis de dire ici nos préférences et de proposer, non une nouvelle théorie, mais une manière concrète et philosophique à la fois, de parler de ces difficiles problèmes.

L'homme a été créé libre, et, du même coup, une inconnue s'est glissée dans l'histoire individuelle ou collective. Tout ce que l'homme fait de bon, c'est Dieu qui le cause en lui, car il est la valeur suprême qui nous attire et qui, en nous attirant, agit sur nos plus secrètes pensées et nos volitions même. Mais l'homme peut se refuser à la grâce de Dieu. Dans l'ordre du mal, il est une espèce d'absolu, il a

(69) Voir notre étude sur *Les peines de l'Enfer*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1940, p. 417.

(70) J. Maritain, *L'humanisme intégral*, 1946, p. 85-86.

une initiative première, capable d'introduire le désordre dans l'œuvre de Dieu. Tout se passe comme si l'homme pouvait faire échec à Dieu, et, de fait, de chacune de nos âmes, Dieu peut être irrémédiablement chassé. C'est le mystère du péché, c'est le mystère de l'Enfer ([71]). Mais Dieu reste le Tout-Puissant, nul obstacle ne peut arrêter son vouloir s'il s'agit de l'histoire humaine et universelle. Il arrivera à ses fins, il réalisera ses desseins. Sa Providence est une providence rédemptrice, qui tire le bien du mal ([72]). Dieu, de toute éternité, sait ce qu'il ferait de l'homme si l'homme lui résistait, et de là vient qu'il continue à rayonner sur le monde des émanations de sa vie et de sa beauté. A peine son œuvre est-elle contrecarrée qu'il tourne l'obstacle et le fait servir à l'achèvement d'une œuvre qui sera plus belle encore. Chaque jour se vérifie la parole liturgique : *Felix culpa, Mirabiliter creasti, mirabilius reformasti...*

S'il s'agit de la prédestination, rien ne nous oblige à penser que le choix des uns suppose la réprobation des autres. Sur le plan anthropomorphique où nous nous sommes volontairement placés, il faut dire qu'il y a une prédestination virtuelle de tous les hommes, qui s'identifie avec la volonté salvifique universelle. Avant comme après le péché d'Adam, Dieu veut réellement le salut de tous. Cette prédestination est inégale en ce sens que Dieu n'appelle pas tous les hommes au même degré de sainteté. Autre est la vocation de la mère de Dieu, autre celle de chacun de nous. Le corps mystique, tel que Dieu souhaite qu'il s'achève, est un organisme harmonieux, où chacun a sa place marquée. Mais nul n'en sera exclu qu'il ne l'ait délibérément et obstinément voulu. Il n'y a de réprobation qu'au terme du devenir humain ([73]). Ainsi toute grâce, comme l'avait entrevu le P. Guillermin, reprenant plus ou moins sciemment quelques idées molinistes, est virtuellement efficace. Elle est, de la part de Dieu, une offre réelle, non pas tant une motion qu'un germe vivant susceptible de développements insoupçonnés. Nul ne sait à quelles hauteurs il arriverait s'il était fidèle à la grâce. Les inégalités de la prédestination sont certaines, et nous devons dire que Dieu aime tel ou tel d'un amour de prédilection. Mais ces inégalités ne se révèlent qu'après coup, elles ne sont pas données d'avance, au sens où ce

(71) A. Jouhandeau, *Algèbre des valeurs morales,* 1935, p. 212-216, 228-229 (textes cités dans notre étude sur l'enfer, dans la *Nouvelle Revue Théologique,* 1940, p. 399 ; cfr p. 418).

(72) G. Fessard, *Pax nostra,* 1935, p. 278, 451.

(73) C'est uniquement en se plaçant du point de vue de l'éternité qu'il peut être question de *réprobation.* Dieu voit alors d'un seul regard un monde dans lequel il y a de fait des élus et des damnés, les uns sauvés par la grâce, les autres rejetés parce qu'ils l'ont voulu. Tout le mal vient de ce qu'on présente d'ordinaire cette affirmation de la foi catholique comme si, *dès l'origine des temps,* Dieu *avait* choisi les uns et réprouvé les autres. Voir ci-dessus note 68. Je prie le lecteur de ne pas me faire dire ici qu'il n'y a ni damnés ni enfer éternel.

mot a une signification temporelle. Le théologien pourrait reprendre ici avec grand profit, mais pour en faire un meilleur usage, certaines remarques de la philosophie existentialiste (74). Les choses ont une essence, elles réalisent des idées préexistantes, mais les personnes se construisent elles-mêmes par fidélité à la grâce qui travaille en elles, qui les invite à se dépasser, par une libre réponse à l'appel de la Valeur. Le mystère de l'action de Dieu en nous demeure entier, nul ne pourra jamais dire comment Dieu a pu poser dans l'être des créatures qui sont ainsi capables de se faire elles-mêmes. Mais ce mystère n'est pas plus obscur que le mystère de la vie, de toute vie. Un lys croit lentement dans mon jardin. Vais-je m'imaginer que Dieu, par des touches imperceptibles, des chiquenaudes répétées, fait lentement sortir de cette nature ce qu'elle recélait? Non, le lys croît de lui-même, parce qu'il était un germe vivant, et cependant Dieu est là dans cette nature qui la fait être et se révéler. C'est le mystère de la *puissance active,* qui n'est ni acte pur, ni puissance passive.

Mais le lys ne peut se résister à lui-même. Il suit nécessairement, lorsque le temps est venu et les circonstances favorables, sa loi intérieure. L'homme, qui regarde croître le lys, peut le briser avant le temps. Mais cette puissance de l'homme sur les êtres vivants est moins redoutable que celle qu'il a sur lui-même, qu'il a sur la grâce de Dieu. Il peut mortifier ce germe vivant qui lui est donné. Il peut l'empêcher, du moins pour un temps, de révéler ses richesses. La grâce qui allait être efficace devient la grâce purement suffisante, grâce inefficace, mais qui garde encore ce mystérieux pouvoir de nous inquiéter, d'entretenir en nous ce malaise intérieur qui s'appelle le remords. Dieu, chassé d'une âme, veut y rentrer encore, il frappe à la porte, il maintient sourdement cet appel. Le germe vivant qui paraissait étouffé, paralysé, cherche encore à proliférer, à créer de la vie. Il n'est que l'expression créée d'une action personnelle de Dieu sur une âme qui se refuse à devenir ce qu'elle pourrait être, ce qu'il voudrait qu'elle fût. La grâce est donc bien autre chose qu'une motion divine. Ce mot, que des âges révolus ont chargé de sens profond, n'évoque plus pour nous tout ce qu'il a pu contenir de richesses spirituelles. La grâce est cet appel, cette vocation, cette attirance, cette impulsion, à la fois transcendante et sentie, qu'ont si bien décrite Augustin et les augustiniens :

« Qui donc, écrit Prosper d'Aquitaine, qui donc peut percevoir ou raconter par quels sentiments Dieu, en visitant notre âme, l'amène à poursuivre ce qu'elle fuyait, à aimer ce qui était pour elle objet de haine, à lui donner la faim de ce qui lui causait du dégoût? Voici que soudain, par un changement

(74) M. J. P. Sartre, dont je pense beaucoup de mal, a du moins le mérite de remettre en lumière l'idée de la responsabilité et de la liberté. Si bas qu'un homme soit descendu, nul ne peut dire : il ne remontera jamais. Reste à ajouter qu'il ne se relèvera qu'avec la grâce de Dieu (cfr J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* 1946, p. 59-62).

merveilleux, les portes fermées s'ouvrent, les fardeaux deviennent légers, l'amertume se change en douceur et les ténèbres en lumière » (75).

Et Bossuet, dans son beau langage, reprend lui aussi les thèmes de la *vocatio congrua* pour appeler à la pénitence le pécheur qui s'obstine :

« Tu appréhendes, fidèle, que Dieu ne puisse pas vaincre ton tempérament et le soumettre à sa grâce ? C'est entendre bien peu sa puissance ; car le propre de cette grâce, c'est de savoir changer nos inclinations et de savoir aussi s'y accommoder. C'est pourquoi saint Augustin dit qu'elle est convenable et proportionnée : *apta, congruens, conveniens, contemperata* (76) ...c'est-à-dire qu'elle remue si à propos tous les ressorts de notre âme qu'elle nous mène où il lui plaît par nos propres inclinations, ou en retranchant ce qu'il y a de trop, ou en ajoutant ce qui manque, ou en détournant le cours sur d'autres objets. Ainsi l'opiniâtreté se change en constance, l'ambition devient un grand courage qui ne soupire qu'après les choses véritablement élevées, la colère se change en zèle, et cette complexion tendre et affectueuse en une charité compatissante » (77).

Mais, après avoir ainsi vanté la toute-puissance de la grâce, Bossuet ne peut qu'inviter le pécheur à faire effort pour sortir de son péché. Tous les prédicateurs feront de même, à quelque école théologique qu'ils appartiennent. Aussi bien, faut-il moins critiquer ici les systèmes que montrer qu'ils répondent à des âges différents de la vie chrétienne. Les âmes très avancées dans la perfection ont pris une telle conscience de la présence de Dieu en elles et de l'action souveraine de sa grâce qu'elles ne cherchent plus à distinguer entre ce qui est d'elles et ce qui est de Dieu, sachant justement que tout bien vient de Dieu. Sans cesser d'agir et de travailler au service de Dieu et du prochain, elles se sentent emportées par un immense courant de vie qui est une participation de l'action sanctificatrice de Dieu (78). Mais les âmes ordinaires commencent par prendre conscience de leur force et de leur impuissance, et c'est probablement ce qu'avaient entrevu Pélage et les premiers tenants du stoïcisme chrétien. Comme toutes les hérésies, le pélagianisme n'a fait que gauchir une idée juste, celle de la liberté que Dieu laisse à ses créatures raisonnables (79). Augustin, lui, tenait de sa formation philosophique l'idée que la créature dépend de Dieu dans ce qu'elle a de plus intime, mais il était

(75) *Contra Collatorem*, 7, 2 ; *P.L.*, LI, 231.

(76) Augustin, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, 13 ; *P.L.*, XL, 118.

(77) Bossuet, Sermon sur les vaines excuses des pécheurs, *Œuvres oratoires*, édit. Lebarcq, revue et augmentée par Urbain et Lévêque, 1916, t. III, p. 322.

(78) Rappelons ici les belles pages de Bergson sur les mystiques chrétiens (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, p. 245-249).

(79) M. de Plinval, dans son *Pélage*, 1943, cherche quelque peu à réhabiliter celui-ci, mais il ne faut pas oublier que Pélage et les siens se sont obstinés dans leur erreur et ont été justement condamnés. Leur condamnation atteint par avance les philosophes modernes qui, en apprenant à l'homme à conquérir la liberté, font bon marché de l'action d'un Dieu personnel.

surtout le vaincu de la grâce : le jeu de la liberté et de la grâce était pour lui une lutte tragique, dont l'homme même est l'enjeu. Les semi-pélagiens, ralliés à l'idée de la nécessité de la grâce enjeu, restèrent à mi-chemin. Qu'on nous laisse au moins, disaient-ils, la première démarche dans l'ordre du salut. Leur opposition persévérante ne fut pas sans heureux résultats, car elle assouplit progressivement ce qu'avait de rigide un augustinisme outrancier. En condamnant les thèses semi-pélagiennes, l'Eglise entendit toujours réserver la question difficile de la prédestination et de la réprobation (80). Le vieux conflit reprit au temps de Gotteschalk, mettant aux prises des théologiens qui, d'accord pour condamner l'hérésie, divergeaient aussitôt dans les explications précises (81). La condamnation de Luther, de Calvin, de Baius et de Jansénius précisa encore quelques aspects de la question. Mais on sait que les controverses *de auxiliis* se terminèrent sur un non-lieu. Il est probable que, longtemps encore, les tendances divergentes s'affirmeront, bien que des essais comme ceux du P. Sertillanges et du P. de la Taille aient démontré qu'il serait vain de chercher à manifester positivement comment se concilient la liberté humaine et le souverain domaine de Dieu (82). Ralliés à leur démonstration, nous avons voulu cependant distinguer le problème philosophique du problème théologique et religieux, où grâce et liberté s'entendent dans des rapports de personne à personne. Si nous avons semblé trop incliner au molinisme, on excusera cet attachement à des traditions de famille. Mais il nous semble qu'en cette question est impliquée bien autre chose qu'une thèse d'école. C'est toute une spiritualité qui est en cause. Les *Exercices spirituels* ne font pas de théologie, mais ils supposent une attitude doctrinale ; ils mettent, contre Luther et Calvin, l'accent sur la libre coopération de l'homme dans l'affaire de son salut. Dans la pratique, et suivant les âmes auxquelles on s'adresse, on les interprète assez librement, mais toujours en montre à ces âmes, quel que soit le degré de perfection auquel elles sont arrivées, la nécessité du renoncement et de l'ascèse, sans laisser pour autant de rappeler que l'homme ne peut rien sans la grâce (83).

Toute théorie qui ramènerait au quiétisme est d'avance condamnée, et Sa Sainteté Pie XII le rappelait justement dans l'encyclique

(80) *Indic. Coelestini*, c. 10, D.B., *Enchiridion*, n° 142. — Concile d'Orange, D.B., *Enchiridion*, n° 200.

(81) B. Lavaud, *Prédestination*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 2932-2933.

(82) A. D. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, 1928, p. 143.

(83) Dans son livre sur *Saint Ignace maître d'oraison*, 1925, le P. Brou a nuancé davantage ce qu'il avait jadis écrit dans son beau livre sur *La spiritualité de saint Ignace*, 1914, où, pour souligner le *id quod volo* de celui-ci, il interprétait peut-être le *volo* dans un sens qui n'était pas tout à fait celui du saint.

Mystici corporis (84). Entre les erreurs opposées du semi-pélagianisme et du quiétisme, il y aura toujours place pour deux tendances, dont l'une dira : « laissez faire Dieu, n'allez pas gêner son action », et l'autre : « Dieu ne se donne qu'aux généreux et à ceux qui ont compris que le royaume des cieux souffre violence ». L'une et l'autre maxime expriment un aspect de la vérité catholique. Les âmes les plus mystiques, qui dans la prière ne pouvaient être que passives, étaient les plus ardentes à se mortifier et à lutter contre elles-mêmes. Dans la Compagnie de Jésus, pour ne parler que d'elle, un P. Lallemant, un P. de Grandmaison ne sont arrivés à la souveraine aisance d'une vertu surnaturelle que par des renoncements dont la vigueur ne fit que croître avec les années (85). A mesure que l'âme monte, le renoncement devient comme spontané dans les petites choses. Cette apparente facilité cache en réalité une mortification toujours plus intense et plus envahissante dont Dieu seul et l'âme qui le pratique ont le secret.

Il en est un peu de la vie des saints comme de celle des grands musiciens. Après avoir longtemps déchiffré, fait des gammes, on en arrive un jour à exécuter brillamment un morceau difficile (86). Mais ce n'est là qu'un commencement. Si l'enfant, quel que soit son talent naturel, veut arriver à la perfection qui est celle des maîtres, il lui faudra lutter, travailler sans relâche. D'autres admireront son aisance et sa facilité, mais lui seul comprendra que, s'il n'entretient son talent par des exercices toujours plus difficiles, il devra nécessairement déchoir.

Dans le domaine surnaturel, la grâce n'est pas comparable au talent naturel, la perfection n'est pas uniquement le résultat d'un effort humain, mais elle n'en cesse pas moins d'être la perfection dès que l'homme se laisse aller. Rappelons encore une fois le mot profond de M. Le Senne en le transposant légèrement : ne pas s'opposer, ce sera toujours prendre sur soi, se vaincre, résister à une nature qui, si elle est tendue vers la grâce, lui est aussi spontanément rebelle. Mais à l'effort, nous joindrons toujours la prière, en redisant avec l'Eglise : « Seigneur, nous vous en supplions, laissez-vous toucher par nos offrandes et que votre bonté fasse à nos volontés rebelles une douce violence pour les tourner vers vous » (87).

Lyon-Fourvière. Henri RONDET, S. I.

(84) Pie XII, *Mystici corporis*, édit. de la Bonne Presse, p. 47-48.
(85) Rigoleuc, *Vie du P. Lallemant* (en tête des éditions de la Doctrine spirituelle). — J. Lebreton, *Le P. Léonce de Grandmaison*, 1935, p. 408-419 ; cfr p. V-IX.
(86) Cfr V. Dillard, *Au Dieu inconnu*, 1938, p. 142-147.
(87) « Ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates » (Secrète du IV[e] dimanche après la Pentecôte).

INCARNATION ET CHRISTOCENTRISME

« Verbum caro factum est ». Le christianisme est essentiellement la religion de l'Incarnation : c'est là son caractère spécifique, par quoi il se différencie substantiellement de toutes les autres religions. Aussi bien, envisagé dans l'ensemble de l'économie chrétienne, le mystère du Verbe incarné apparaît-il moins comme un dogme, parmi beaucoup d'autres avec lesquels il fait nombre, que comme l'objet par excellence, le dogme fondamental et premier de la foi chrétienne. « La foi, dit Dostoiewski par la bouche d'un de ses héros, se ramène au fond à cette question angoissante : un homme cultivé, un européen de nos jours peut-il croire encore, peut-il croire à la divinité de Jésus, fils de Dieu? Car, en définitive, toute la foi est là » (1). Dans le même sens, Pascal écrit : « La religion chrétienne consiste proprement au mystère du Rédempteur » (2). Disons : le christianisme c'est le Christ, le Verbe incarné.

La place privilégiée, qu'il occupe dans l'économie chrétienne, assure du même coup au mystère de l'Incarnation une importance hors pair sur le plan de la connaissance religieuse, au point de vue de « l'intelligence de la foi ». Objet central et clé de voûte de la révélation, il constitue du même coup le *centre de perspective* de la théologie entière, le foyer qui illumine l'ensemble de cette révélation, *le mystère qui éclaire tous les autres mystères.* Contrairement à ce qu'une vue superficielle des choses pourrait faire croire, le dogme du Dieu-fait-homme ne fait pas qu'ajouter un peu plus d'obscurité à l'épaisseur du mystère chrétien (3). Bien au contraire. « Nubes tene-

(1) Cité par K. Adam, *Jésus-Christ,* p. 9.
(2) *Pensées,* n° 556.
(3) Ecartons en passant une conception abusive du « mystère » révélé. Pour beaucoup, celui-ci est une manière de « rébus » sacré, un hiéroglyphe indéchiffrable tombé du ciel, qui ne contient qu'obscurité et ténèbres et n'offre aucune prise à l'esprit, étant hétérogène à l'ordre de la pensée. De ce « qu'on ne le peut comprendre », parce qu'il dépasse la raison, on conclut *« qu'il n'y a rien à y comprendre »* et qu'il est étranger à la raison, tel un os dans le gosier ou un caillou dans l'estomac... « Les dogmes, écrit Hobbes, il faut les admettre sans réfléchir, comme on avale toutes rondes les pilules amères, sans les mâcher ». Rien n'est plus étranger au christianisme authentique que cette conception caricaturale de la foi. Celle-ci, bien qu'obscure par nature, n'est aucunement ce saut dans l'impensable et l'inintelligible, qui nous dispenserait de comprendre et de penser. Le mystère, au contraire, est un incessant appel à la réflexion du croyant, un ferment de sa pensée. Comme on l'a justement noté : c'est un fait bien significatif que le christianisme qui est, de toutes les religions, la plus riche en dogmes est aussi celle qui fait le plus appel à la raison du croyant. L'histoire des dogmes montre à l'évidence que l'orthodoxie, v.g. en matière christologique ou trinitaire, ne s'est maintenue que par un incessant effort de réflexion, de creusement, de mise au point des notions fondamentales (nature, personne, etc.), dans lesquelles s'est exprimée la foi traditionnelle.

brosa et illuminans noctem » : s'il propose à la foi du croyant une vérité surnaturelle que celui-ci doit « croire » sans la pouvoir « comprendre », en revanche, le dogme de l'Incarnation, « étreint sans restriction » (4), apporte à l'esprit un surcroît de lumière, qui éclaire l'ensemble de la Révélation, dont il assure l'harmonie et la cohérence (5). Mais surtout il permet *seul* de résoudre certaines difficultés soulevées par la raison contre la foi et de donner une réponse satisfaisante à de nombreux problèmes qui, considérés à part de ce mystère, ressembleraient à ces énoncés algébriques, auxquels il manque une inconnue qui en rendrait la solution possible (6).

Ces problèmes sont d'ordre très divers (7) ; nous n'en retiendrons ici que trois qui touchent de plus près à ce qu'on a appelé « l'essence du christianisme ». Celui-ci prétend être non seulement *une* religion parmi d'autres et la plus excellente de toutes, mais encore *la* religion par excellence, la religion *unique* et parfaite, fondée sur la révélation directe que Dieu a faite de lui-même, et visant à établir entre la créature et le Dieu transcendant un commerce personnel réciproque, dans l'intimité d'une même vie partagée. *Ces prétentions sont-elles acceptables ?* Le christianisme présente-t-il une originalité et une transcendance véritable par rapport aux autres religions? Un « dialogue » de Dieu avec l'homme est-il possible? Le commerce humano-divin est-il autre chose qu'une vaine illusion dont se repaît notre imagination? Plus ou moins clairement formulées, ces difficultés suscitent chez bien des croyants sincères, inhabiles à les résoudre, un malaise qu'ils n'osent pas s'avouer à eux-mêmes, et présentent pour leur foi une menace obscure et sourde, qu'ils n'ont pas toujours le courage de regarder en face. A ces cœurs partagés entre l'attachement sincère à leur foi et la crainte que cette foi ne repose sur une illusion, le christianisme, grâce au dogme de l'Incarnation, peut,

(4) G. Marcel, *Nouvelle Revue des Jeunes,* 15 mars 1932, p. 312.

(5) Il serait facile de montrer le caractère central du traité de l'Incarnation par rapport aux autres traités de théologie (Trinité, Grâce, Eglise, Sacrements, etc.) et de mettre en relief les connexions, les implications, à la fois ontologiques et logiques, qu'il soutient avec chacun d'eux. Il est bien clair, par exemple, que le problème de l'efficacité des sacrements n'est pleinement intelligible que dans les perspectives de l'Incarnation, c'est-à-dire que si on considère l'action sacramentale comme un geste même du Verbe incarné prolongé dans le temps et l'espace.

(6) Cfr Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien,* v.g. p. 14-20, 225-227, sur le « clair-obscur » des mystères chrétiens. « L'obscurité des mystères révélés procure un soulagement lumineux aux énigmes intellectuelles et une issue aux impasses contre lesquelles se heurtent dans la nuit nos réflexions laissées à elles-mêmes ».

(7) Signalons à titre d'exemples : le problème de la souffrance et du mal qui nous renvoie au mystère de la Rédemption ; les problèmes touchant les rapports du temps et de l'éternité, de la grâce et de la liberté, de l'immanence et de la transcendance... Celui du sens de l'histoire, etc. Plusieurs de ces problèmes semblent, à première vue, relever d'une philosophie « séparée », mais ils ne trouvent une réponse adéquate que dans la considération du mystère du Verbe incarné.

seul, offrir l'apaisement désiré parce que, seul, il peut apporter à ces difficultés une réponse décisive.

I. L'INCARNATION ET LA TRANSCENDANCE DU CHRISTIANISME

On connaît les objections soulevées contre l'originalité et la transcendance du christianisme par l'histoire comparée des religions, en raison des analogies et ressemblances entre la religion chrétienne et les cultes païens. A mesure que ces ressemblances se sont avérées plus nombreuses et plus profondes, le christianisme a perdu progressivement ce « splendide isolement », qui faisait sa force aux regards non avertis. Les notions de salut et de rédemption, de baptême, de communion et de repas sacrés, de sacrifice expiatoire, etc., bref, tout ce qui constitue l'appareil dogmatique et rituel de la religion chrétienne se retrouve, nous dit-on, dans les religions à mystères qui ont précédé le christianisme. Entre celui-ci et ceux-là il n'y a donc pas rupture de continuité, ni différence réelle de nature : l'originalité et la transcendance du christianisme sont, aux yeux de l'historien, une illusion et un mythe. Salomon Reinach écrit tout uniment : « A cette religion obscure (il s'agit de l'orphisme) se rattache le christianisme... ; alors que nous n'aurions aucun indice pour rendre cette hypothèse vraisemblable, il faudrait y recourir pour établir, en *dehors de toute intervention transcendante,* la continuité du fait religieux » (8).

Il y aurait beaucoup à dire sur les postulats avoués ou tacites, et souvent arbitraires, qui inspirent ces reconstructions historiques. De quel droit conclut-on de ressemblances matérielles — d'ailleurs indiscutables — à une communauté *d'origine* et surtout à une identité de valeur? Une « continuité » apparente et *phénoménale* ne peut-elle pas cacher une discontinuité, une rupture ontologique et réelle? Deux gestes opératoires ou deux rites matériellement identiques ont un sens et une valeur très différents suivant le contexte religieux dans lequel chacun d'eux s'insère. En bonne logique, c'est de l'identité ou de la diversité des religions que l'on peut conclure à l'identité ou à la diversité de valeur et de sens des rites qu'elles emploient, mais non inversement. L'utilisation par le christianisme de rites même purement et simplement empruntés aux religions païennes, à supposer qu'il y en ait de tels, laisse intacte l'originalité profonde et la transcendance de ce dernier. Cette conclusion s'impose d'une façon indiscutable et définitive, si l'on en vient à considérer la notion même d'Incarnation, par quoi se caractérise le christianisme.

Insatisfaite du « Dieu des philosophes », qu'il s'agisse du Dieu de pure transcendance, étranger au monde qu'il n'a pas créé et que sa

(8) S. Reinach, *Revue archéologique,* juillet-octobre 1920, p. 250.

propre perfection lui interdit même de connaître, ou qu'il s'agisse du Dieu de pure immanence, conçu comme l'absolu de la raison, « l'intériorité de la raison à la conscience », ou encore comme la vérité éternelle, dans la saisie de laquelle nous faisons l'expérience de l'éternité de la Pensée (9), la conscience religieuse a toujours été obsédée par le désir et le besoin d'un Dieu qui soit tout ensemble proche et lointain, qui soit « céleste », tout en appartenant à la terre, et qui, restant Dieu « en esprit et en vérité », soit aussi un Dieu « en chair et en os », avec lequel un commerce personnel humain soit possible.

Ce besoin a pris corps en des représentations diverses plus ou moins grossières. L'homme a « incarné » ses dieux en les faisant descendre dans des objets inanimés, dans des formes animales et jusque dans des êtres humains, se donnant ainsi à lui-même l'espoir ou l'illusion d'une présence particulière, d'une cohabitation durable de la divinité sur terre, qui rendît possible un commerce humano-divin. Dans l'hindouisme, ces « descentes » (ou « avatars ») de Dieu sont en nombre indéfini, Vishnou s'étant fait tour à tour poisson, tortue, sanglier, lion, Bouddha, avant d'opérer, dans des perspectives eschatologiques, une dernière descente et devenir Khali. Mais c'est peut-être dans le bouddhisme thibétain que l'idée d'incarnation atteint son expression la plus épurée, dans la personne du grand lama en qui Dieu est censé descendre provisoirement, avant de s'incarner à nouveau dans ses successeurs (10).

Dans ces représentations maladroites, souvent grossières et chargées de pensée idolâtrique, on peut voir sans doute le témoignage d'une « âme naturellement chrétienne », discerner un *appel* inconscient au mystère chrétien du Verbe fait chair (11), en même temps qu'une *promesse* de son accomplissement. Mais la vérité oblige à dire qu'elles restent *rigoureusement incommensurables* au dogme chrétien de l'Incarnation. Même la plus épurée de ces représentations païennes (celle qui fait « habiter » Dieu en un homme comme dans son temple) ne constitue qu'une misérable falsification de la notion chrétienne d'Incarnation, condamnée par le Concile comme nestorienne et hérétique (12). Tel, en effet, que l'Eglise l'a défini dans ses conciles, le dogme de l'Incarnation consiste essentiellement à tenir que Jésus-Christ est le Verbe fait chair, c'est-à-dire que *le même est à la fois Dieu et homme,* possédant, dans l'unité de sa personne,

(9) Cfr Brunschvicg, *La religion et la raison,* p. 74.

(10) Voir Hocedez, dans *Nouvelle Revue Théologique,* 1926, 2 articles, pp. 401 et 481.

(11) Saint Athanase dit que l'idolâtrie est un appel à l'Incarnation.

(12) La comparaison de Jésus-Christ avec un « temple », où réside le Verbe, a été familière aux Pères des premiers siècles ; mais ils entendaient cette présence de Dieu en Jésus-Christ comme synonyme de l'union hypostatique, le Verbe « prenant » la nature humaine et la faisant subsister en sa propre personne.

deux « natures » complètes, distinctes, qui s'unissent sans confusion ni mélange. A égale distance du Nestorianisme qui divise le Christ en niant l'unité de la Personne, et du Monophysisme qui compromet la dualité des natures, le dogme de l'*Union hypostatique* représente la foi authentique de l'Eglise et exprime adéquatement le mystère du Dieu fait homme. Apax legomenon, il assure à lui seul l'originalité et la transcendance du christianisme.

Mais il y a plus, et la transcendance du christianisme par rapport aux autres religions apparaît derechef, si l'on vient à considérer la notion de « *médiation* » telle qu'elle découle du mystère de l'Union hypostatique.

Les religions et les philosophies anciennes ont, elles aussi, conçu l'idée d'un médiateur, c'est-à-dire d'un être qui, comblant la distance infinie qui sépare le Créateur de sa créature, et rapprochant Dieu de l'homme, permette à celui-ci d'entrer en contact avec celui-là. Cet être, on l'a conçu tout à la fois assez proche de Dieu pour que le Parfait puisse, sans déchoir, lui communiquer quelque chose de sa perfection infinie, et cependant assez en dessous de lui pour qu'il puisse entrer en commerce avec la créature. Tel est, par exemple, le Logos alexandrin, émané de l'Un transcendant, fils de Dieu et père du monde : *Dieu moindre,* en qui tout est divin, sans qu'il possède cependant en lui-même la plénitude de la perfection divine. Philon nous le présente comme « l'Ambassadeur du Roi », « mitoyen entre la créature et Dieu », « intermédiaire entre ces deux extrêmes, et comme l'otage » commun du ciel et de la terre ([13]).

Un « intermédiaire », c'est-à-dire un « *tiers* » qui sépare Dieu et l'homme plus encore qu'il ne les unit, et qui, n'étant ni pleinement Dieu ni purement créature, est incapable de combler la distance infinie qui sépare le Ciel et la terre et laisse finalement Dieu à son inaccessible transcendance et l'homme à sa solitude : tel est le dernier mot de la spéculation religieuse grecque en matière de « médiation ».

Or tout autre est le dogme chrétien. En vertu de l'union hypostatique, Jésus-Christ, Homme-Dieu, n'est pas seulement un « *intermédiaire* » ; il est — ce qui est tout différent — un « médiateur » proprement dit. Il ne fait pas seulement le lien entre Dieu et l'homme : Il *est* lui-même ce lien vivant, puisqu'en lui nature divine et nature humaine sont unies dans la Personne même du Verbe et que *le même* est à la fois Dieu et homme. Comme le dit saint Irénée, « Jésus-Christ est *chez lui* auprès de Dieu et auprès des hommes » ([14]).

Une troisième considération achèvera de mettre en lumière l'originalité et la transcendance du christianisme, telle qu'elle découle du dogme fondamental de l'Incarnation.

---

(13) Voir Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité,* I, Les origines, p. 640.

(14) *Adv. Haereses,* III, 18, 6-7.

Toute religion comporte, à côté d'une dogmatique, c'est-à-dire d'un ensemble plus ou moins complexe de croyances, un *culte* défini, c'est-à-dire un ensemble de rites et de gestes sacrés. Comme la pensée elle-même, l'action religieuse *humaine* exige la médiation de *signes* extérieurs et sensibles dans lesquels elle s'incarne, par lesquels tout à la fois elle se constitue et s'exprime. Dieu, en effet, est inaccessible en lui-même. Pour le pouvoir atteindre et entrer en commerce avec lui, l'homme, de toute nécessité, doit recourir au truchement d'images et de représentations, de gestes symboliques et de rites, grâce auxquels ce Dieu lointain lui est en quelque sorte rendu présent, d'une présence immédiate et pour ainsi dire tangible. Le sensible exprime l'invisible ; le corps traduit le mystère de l'âme. Comme dit saint Thomas : « les opérations du corps, dont l'âme est la forme, fournissent quelque chose à ces actions de l'âme, qui existent sans instruments corporels, savoir les actes de l'intelligence et de la volonté » (15). Ainsi l'exige la loi universelle d'Incarnation : le signe est nécessaire pour nous conduire à Dieu.

Mais le signe, de par sa nature même, est dangereux autant qu'il est nécessaire. Réalité « intentionnelle », sa fonction propre est d'orienter l'esprit au delà de lui-même, vers la réalité qu'il représente. Tout signe, de par sa nature même, exige donc d'être *dépassé,* sous peine qu'il cesse d'être un signe et qu'arrêtant à lui le mouvement de la pensée, il dérobe à celle-ci l'objet vers lequel il est chargé de l'acheminer. Or, précisément, le danger inévitable, la tentation instinctive est que l'esprit, lâchant la proie pour l'ombre, s'arrête au signe en se refusant à le dépasser : c'est alors le « psittacisme » sur le plan de la connaissance ; on parle pour ne rien dire ; et sur le plan religieux c'est l'*action superstitieuse,* l'idolâtrie qui fait des « choses » (images, statues, etc.) des dieux, et du sensible l'objet même de son adoration. Grandeur et misère du signe ! L'histoire, confirmant les données de la psychologie, nous montre qu'il n'est pas de religion — pas même la religion juive — qui n'ait ainsi achoppé à ce danger du signe : l'idolâtrie est la pente naturelle, sur laquelle glisse l'action religieuse, en mésusant des signes qu'elle se crée et dont elle ne peut cependant pas se passer.

Or, une seule religion fait exception à cette règle et évite le piège du signe ; le christianisme, parce que *lui seul possède le signe parfait* : Jésus-Christ, parce qu'il est Dieu, est formellement adorable dans son humanité de chair, unie hypostatiquement à la Personne du Verbe. En lui, et grâce à lui, l'homme a pu, un instant (16), réaliser impunément son rêve religieux : atteindre Dieu directement, *possé-*

(15) *II*ª *II*ªᵉ, q. 156, a. I, ad 1.

(16) Pour nous, qui ne voyons pas le Christ en son humanité, c'est l'Eucharistie qui est devenue le signe sensible de la présence invisible de Dieu parmi nous... signe d'un signe... signe à la seconde puissance...

der le transcendant au niveau du sensible, et pouvoir adorer cela même que ses yeux voyaient et que ses mains touchaient : « quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae contrectaverunt de Verbo vitae... » (17). Encore une fois, cela — qui est un mystère proprement dit — est unique et suffit pour assurer l'originalité et la transcendance du christianisme.

II. INCARNATION ET REVELATION :

La valeur de la connaissance religieuse

La foi chrétienne a pour objet la révélation que Dieu a faite de lui-même à l'homme, au cours des siècles, et que renferment les livres sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament. Révélation progressive et qui s'achève dans le message apporté par le Christ. Or contre cette notion même de révélation, on a élevé de multiples objections, qui ne tendent à rien moins qu'à en établir le caractère illusoire et l'impossibilité radicale. En voici une, entre autres, qui mérite plus spécialement notre examen. Pour s'entendre entre interlocuteurs, nous dit-on, il faut parler le même langage ; et puisque les interlocuteurs sont, ici, Dieu et l'homme, on demande ironiquement s'il existe « une communauté phonétique et sémantique entre l'être divin et l'être humain » et de quelle langue Dieu s'est servi pour communiquer avec l'homme (18). S'en prenant à une image grossière de la Révélation, conçue comme une voix qui se ferait entendre dans le désert, déjà les modernistes demandaient en raillant si les vérités prétendues « révélées » par Dieu « avaient été recueillies de sa propre bouche un jour qu'il parlait à l'aide d'une voix sensible et avec des mots articulés... » (19). Aux naïfs qui croient possible un « dialogue avec Dieu », on rappelle qu'il n'y a pas de rapport concevable entre « le poste d'émission » et « le poste de réception », entre la pensée divine transcendante et le langage humain ; « il n'est pas possible de concevoir qu'une parole soit parole *divine,* du moment qu'elle est recueillie dans le vocabulaire des hommes et transmise par une langue particulière » (!). Même fin de non-recevoir sous la plume d'un écrivain contemporain : « Ecoutons la voix de Dieu, dit le croyant. Mais un tel espoir est naïf. C'est seulement à travers une voix terrestre que Dieu pourra se manifester, car nos oreilles n'en entendent aucune autre... que la voix jaillisse d'une nuée, d'une église, de la bouche d'un confesseur... *sa transcendance nous échappera toujours...* ; qui sait s'il ne s'agit pas d'une tentation du démon

(17) *I Joan.,* I, 1.
(18) L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience,* p. 762, et *La raison et la religion,* p. 54.
(19) Cfr d'Alès, *Dict. Apol.,* t. II, art. *Intellectualisme,* du P. Rousselot, col. 1075.

ou de mon orgueil? Est-ce bien Dieu qui parle?... Pas plus hors de moi qu'en moi-même, ce n'est Dieu que je rencontrerai ; jamais je n'apercevrai tracé sur la terre aucun signe céleste : *s'il est tracé, il est terrestre.* L'homme ne peut s'éclairer par Dieu... » (20). La cause est donc entendue : les mots et les concepts humains ne sauraient être de légitimes et authentiques véhicules de la vérité divine ; entre celle-ci et ceux-là il n'y a pas de commune mesure : la Révélation est un leurre ; Dieu et son mystère sont strictement ineffables, incommunicables. Ce qu'on appelle « révélation » représente une simple expérience subjective, plus ou moins confuse, de la divinité. Du coup, c'en est fait du principe dogmatique ; l'agnosticisme est la vérité. « Le christianisme, dit-on, est une vie... et la vie ne se formule pas, n'ayant ni le loisir, ni le besoin (ni le moyen) de le faire. Il suffit de se bien conduire et le salut est affaire de bonne volonté » (21). On aboutit alors à des formules paradoxales comme celle de K. Barth : « La foi sauve indépendamment des croyances ».

On pourrait, sans doute, reprendre en détail ces formules négatives, démêler les ambiguïtés et les équivoques sur lesquelles elles reposent, réfuter l'anti-intellectualisme qui leur donne naissance, faire une théorie de l'analogie et montrer que la pensée humaine, malgré ses déficiences certaines, est cependant capable d'atteindre les réalités surnaturelles. Ce faisant, et tout en reconnaissant, selon les normes d'une saine théologie, la part de « relativité », de « mobilité » et « d'élasticité » des formules dogmatiques (22), on sauvegarderait la valeur objective de la connaissance de foi (23). Mais une réponse plus directe et plus décisive s'offre à nous, à partir de la considération du dogme de l'Incarnation.

« L'intellectualisme dogmatique a cause gagnée, écrit le P. Rousselot, s'il peut montrer qu'il peut y avoir, entre son Credo et la révélation faite par Dieu, homogénéité substantielle. Cette homogénéité nous est garantie par l'Incarnation du Verbe » (24), c'est-à-dire

(20) S. de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas,* p. 41.

(21) *Dictionnaire apologétique* de d'Alès, t. II, art. *Intellectualisme,* col. 1080.

(22) Cfr *Dict. Apologétique* de d'Alès, t. I, art. *Dogme,* col. 1150. — Voir de Grandmaison, *L'élasticité des formules dogmatiques,* 2 art. dans *Etudes,* 1898, t. 76, p. 341-358, 478-499.

(23) Cependant, au terme de ce travail métaphysique, une difficulté subsisterait encore, concernant la valeur objective précise de la révélation recueillie et énoncée par un homme. En effet, même si l'on admet chez ce dernier une illumination mystique ou une vision intellectuelle, de soi ineffable, la question se poserait de déterminer l'exactitude de cette révélation et son degré d'approximation ; il faudrait faire la part de ce que le prophète y a ajouté de son propre cru, de ses interprétations... La révélation intérieure serait de Dieu (ex hypothesi), mais son expression, son affabulation serait de l'homme faillible en soi (cfr d'Alès, *loc. cit.,* t. II, art. *Intellectualisme,* col. 1075). Cette difficulté est dépassée, quand il s'agit de la révélation apportée par Jésus-Christ.

(24) Cfr *Dict. Apologétique* de d'Alès, t. II, art. *Intellectualisme,* col. 1077.

par le mystère de l'Union hypostatique. Appuyés sur ce mystère, nous pouvons, en effet, à toutes les questions posées plus haut, répondre affirmativement. *Oui,* des vérités révélées ont bien été recueillies de la bouche même de Dieu, un jour qu'il « conversait » avec les hommes et qu'à l'aide de mots articulés il leur « racontait » son secret. *Oui,* il existe une « communauté phonétique et sémantique entre le Ciel et la terre ». *Oui,* un dialogue humano-divin est possible, et le langage humain peut être le véhicule authentique d'une intuition transcendante. Tout cela est rigoureusement vrai, parce que le Christ est la Parole, le Verbe de Dieu fait chair, et qu'un jour ce Verbe divin, par le truchement d'une nature humaine, a réellement « conversé » avec les hommes, dont il empruntait le langage. « A maintes reprises et en diverses façons Dieu, par les prophètes, a parlé aux anciens ; mais, en ces derniers jours, il nous a parlé par son Fils » ([25]). Or, « Dieu parle bien de Dieu » (Pascal). La valeur objective de la révélation ou, si l'on préfère, la conformité, dans l'enseignement du Christ, entre la réalité divine intimement perçue et les formules humaines qui l'expriment nous est rigoureusement garantie du fait que, en vertu de l'Union hypostatique, c'est *le même qui « voit » et qui « dit » ce qu'il voit* : « Ce que j'ai vu auprès du Père, je vous le dis » ([26]). L'homme, dans le Christ, a pu, en termes humains, parler de Dieu en toute vérité et ainsi mériter notre crédit, parce que le *Verbe,* en lui, prenait à son compte pour ainsi dire et canonisait l'enseignement que ses lèvres humaines énonçaient : « Je suis la Vérité ». Contrairement aux formules négatives énoncées plus haut, il est donc possible, grâce au mystère de l'Union hypostatique, de concevoir qu'« une parole soit parole divine », *bien qu'elle* « soit recueillie dans le vocabulaire des hommes », et qu'un signe soit « céleste » bien que « tracé sur la terre ». Le Père R o u s s e l o t avait donc raison d'écrire : « Jésus-Christ a pour ainsi dire consolidé et consacré la valeur de l'ordre conceptuel, de la pensée humaine, en tant qu'elle s'essaye à exprimer le divin, le surnaturel, le mystère » ([27]).

On voit ainsi comment la notion de révélation repose et s'appuie sur celle de l'Incarnation, et comment la valeur de tous les dogmes révélés est liée à l'affirmation du dogme central de l'Union hypostatique et se trouve garantie par elle.

III. LE DOGME DE L'INCARNATION ET L'ANTHROPOMORPHISME RELIGIEUX

Les considérations précédentes sur la valeur de la connaissance de foi nous amènent naturellement à l'examen d'une difficulté d'ordre

(25) *Hébreux,* I, 1.
(26) *Joan.,* VIII, 38.
(27) *Loc. cit.,* col. 1077.

plus général et de caractère plus décisif adressée au christianisme : celle de l'inévitable anthropomorphisme qui affecte l'action religieuse, c'est-à-dire le commerce personnel que la religion prétend établir entre l'homme et Dieu. En gros, l'anthropomorphisme consiste dans le fait d'« hominiser » Dieu, c'est-à-dire de le traiter comme un homme. On a dit : « Si Dieu a créé l'homme à son image, celui-ci le lui a bien rendu », et avec usure, en faisant de lui un de ses semblables.

L'anthropomorphisme est double. Il affecte d'abord notre *représentation*. Nous pensons Dieu comme un homme, c'est-à-dire que nous lui prêtons soit des attributs humains (une façon humaine de penser, de sentir, de vouloir, d'aimer, de désirer, de regretter, etc., bref toute la gamme des sentiments, émotions et passions que nous éprouvons nous-mêmes), soit des comportements humains, c'est-à-dire une manière humaine de traiter avec nous sous forme de promesses, de menaces, d'encouragement, de plaintes, etc. L'anthropomorphisme affecte encore notre *attitude* envers Dieu. Nous le traitons comme une personne humaine, et nous nous comportons envers lui comme envers nos semblables, lui exposant nos besoins, nos espoirs ou nos peines, tentant de fléchir ses desseins, d'apaiser sa colère, de gagner sa bienveillance, sollicitant ses faveurs et, au besoin, « discutant le coup » avec lui, comme autrefois Abraham...

Pareil anthropomorphisme est-il légitime? N'est-il pas une pure illusion de l'imagination et de la sensibilité, l'expression d'une « mentalité » inférieure, grossière, « *infantile* », arrêtée dans son développement autour de la neuvième année? N'est-il pas indigne à la fois de Dieu et de l'homme? De Dieu, qu'il défigure et ravale au niveau d'une idole : « Nonne et ethnici hoc faciunt »? De l'homme, parce qu'il consacre en lui le primat des forces « biologiques » et « passionnelles » sur les valeurs spirituelles, et qu'aux démarches de la raison il substitue les caprices de l'imagination et de la sensibilité. Beaucoup le pensent et, nous rappelant les paroles de saint Paul : « cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli » (28), nous invitent à substituer à cette religion « vitale » et « matérialiste » le culte « en esprit et en vérité ».

Il serait assurément possible de justifier réflexivement l'anthropomorphisme par des raisons métaphysiques, qui établiraient à la fois sa nécessité, ses limites et sa valeur (29). Mais, ici encore, une justification directe et décisive se tire de la considération du dogme de l'Incarnation. En effet: s'il est vrai qu'un jour le Verbe

(28) *I Cor.*, XIII, 11.

(29) L'anthropomorphisme est légitime dans la mesure même où il est nécessaire, étant une loi de la nature, *telle que Dieu l'a voulue* et réalisée... Si Dieu existe et que nous le pensons, il est bien clair que nous ne pouvons le faire « qu'en hommes »... Il ne faut faire ni l'ange ni la bête...

divin s'est incarné, du même coup il est vrai que ce jour-là un homme privilégié, Jésus-Christ, a pu traiter Dieu, son Père, en homme, lui exposant ses besoins, lui confiant sa détresse, lui demandant son appui, comme nous le voyons dans l'Evangile, — et cela en toute légitimité car, en vertu de l'Union hypostatique, la personne divine prenait à son compte et ratifiait les paroles, les gestes et les attitudes de son humanité. *L'anthropomorphisme est donc justifié en Jésus-Christ,* comme en un cas privilégié. Mais il l'est, du même coup, pour chacun de nous : ce que le Christ a fait, chaque chrétien a le droit — et le devoir — de le refaire pour son propre compte : soit parce que le Christ est notre modèle et que nous devons l'imiter ; soit surtout parce qu'il est la tête de son Corps mystique et que ce qu'il a fait dans son humanité hypostatiquement unie au Verbe, il continue à le faire dans ses « membres », dans chacune de ces « humanités de surcroît », que nous lui sommes devenus. C'est lui qui, en nous, continue de prier le Père, de l'adorer et de le traiter *en homme*...

Mais il y a plus, et nous touchons ici au point vif du débat. Si Jésus-Christ est vraiment le *Dieu-fait-homme,* il suit qu'un groupe privilégié d'hommes (la Vierge, les Apôtres et les contemporains de Jésus-Christ) ont pu, dans sa personne, traiter Dieu *en homme,* et cela en toute légitimité, puisque lui-même — qui était Dieu — les y invitait et les en approuvait. Pour ces privilégiés, l'anthropomorphisme était pleinement justifié. Mais il l'est du même coup pour chacun de nous : ce qu'ils ont fait, nous avons le droit de le faire à notre tour, car Jésus-Christ reste, aujourd'hui, pour nous, ce qu'il était, hier, pour eux. Qu'on n'objecte pas que des siècles nous séparent de lui et que nous ne jouissons plus de sa présence physique, car le temps, non plus que l'espace, ne fait rien à l'affaire : « Christus heri, hodie et in saecula ». Aujourd'hui comme hier, pour les chrétiens de tous les siècles, il *reste* le Dieu incarné qui n'a voulu prendre un corps d'homme que pour nous permettre de le traiter en homme et de commercer *humainement* avec lui. Le dogme de l'Incarnation suffit, à lui seul, à lever le scandale de l'anthropomorphisme.

CONCLUSION :

La vision christocentrique du monde

« Sans Jésus-Christ, le monde ne subsisterait pas ». Les considérations qui précèdent permettent, malgré leur brièveté, de donner à cette formule de Pascal la plénitude de sens qu'elle mérite. Elle signifie que, hors du Christ, rien ne s'achève, rien ne « boucle », aussi bien dans l'ordre du salut éternel et de l'action religieuse que dans l'ordre de la *pensée.* Jésus-Christ n'est pas seulement le Rédempteur, le Médiateur par qui seul on « va » au Père. Il est encore Celui en

qui et par qui la création entière trouve sa raison d'être, sa valeur et son sens : *la ligne d'intelligibilité du monde passe par le mystère du Verbe incarné.* A tel point qu'une philosophie, qui prétendrait se suffire en se fermant systématiquement à ce mystère, serait condamnée à n'être qu'une sagesse incomplète et précaire ([30]). A cela rien d'étonnant. S'il est vrai que le « réel » créé par Dieu est d'une seule venue et, pour ainsi parler, d'un seul tenant ; si naturel et surnaturel — bien que foncièrement distincts, ainsi que l'enseigne la foi — ne constituent cependant pas deux compartiments séparés et étanches de la Création — n'y ayant pas deux créateurs, pas plus qu'il n'y a deux dieux —, si, en d'autres termes, le surnaturel, bien « qu'ajouté à la nature » (saint Thomas), n'en est pas moins un élément constitutif de la *réalité intégrale,* ne s'ensuit-il pas que l'intelligibilité de l'œuvre divine est *une,* et qu'il n'y a pas une vérité « naturelle » des choses radicalement isolable de leur vérité surnaturelle et totale? De là, nous pouvons conclure que l'Incarnation, par quoi précisément s'achève la création entière, naturelle et surnaturelle, se trouve constituer du même coup le *cœur du réel et de l'intelligible* ; qu'elle est le foyer qui éclaire tout l'être et toute la pensée, le mystère qui illumine tous les mystères : « Christus ante omnes et omnia in ipso constant » ([31]). Le Christocentrisme est donc la vérité : centre de perspective universelle, le Christ est Celui à qui tout aboutit, en qui tout s'achève et par qui tout s'explique. Sa venue sur la terre, dans la plénitude du temps, marque le point culminant de l'histoire dont il fait la valeur et le sens. Son mystère, « nuée lumineuse » qui éclaire notre horizon humain, confère au christianisme une actualité toujours durable, en faisant de lui, selon le mot d'Alain Fournier, « non pas seulement une source d'émotions religieuses, mais encore *la réponse à tous nos problèmes d'hommes* ».

Lyon-Fourvière. Alex. DURAND, S. I.

(30) Cfr Huby, *Sagesse chrétienne et philosophique,* dans *Etudes,* 5 juin 1932. — Tout le problème de la philosophie chrétienne est ici en jeu.
(31) *Col.,* I, 17.

MISSIONS DIVINES ET OBEISSANCE HUMAINE

La Nouvelle Revue Théologique a publié jadis, sous le titre *Contrefaçons de l'obéissance* (1), un article dont le but était de démasquer une erreur, de mettre en garde contre certains plagiats. L'erreur dénoncée consiste à détacher l'obéissance de son fondement, les vertus théologales, et à lui attribuer la valeur d'une fin absolue ; comme s'il suffisait d'obéir pour rendre moral et honnête l'acte humain. Nous voudrions revenir aujourd'hui sur le sujet, afin d'insister de façon plus directe sur le fondement de l'obéissance et sur la place qu'elle occupe dans la vie de l'homme et du chrétien.

Le motif le plus souvent invoqué pour justifier l'obéissance c'est l'identification mystique du supérieur avec le Christ. Selon la pensée de l'apôtre, reprise par la tradition ecclésiastique et commentée entre autres par saint Ignace dans sa lettre sur l'obéissance, il faut voir, dans le supérieur, non pas l'homme faillible mais Jésus-Christ en personne. Cette vue de foi très profonde doit être expliquée, si l'on veut en faire un principe évident de la nécessité d'obéir. Le Christ, en effet, c'est dans tout membre de la communauté chrétienne et jusque dans le moindre des frères qu'il faut le voir. La charité fraternelle est basée là-dessus. Pourquoi donc, si je ne suis pas tenu d'obéir à mon frère, bien que je voie en lui Jésus-Christ, dois-je obéir à mon supérieur, parce que je vois en lui le même Jésus-Christ? Il y a, il faut qu'il y ait une façon de considérer le Christ en mon supérieur différente de celle qui me le montre dans l'un quelconque de mes frères. Et toute la question est de déterminer en quoi consiste cette autre façon de voir.

La réponse à cette question nous semble indiquée par l'apôtre lui-même, lorsqu'il dit dans la première épître aux Corinthiens (III, 23) : « *Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei* ». Dans le Christ, auquel on obéit en la personne du supérieur, il faut voir, non pas seulement le frère qu'il est pour nous, mais l'envoyé du Père ; celui-là qui de toute éternité reçoit du Père une mission à laquelle il nous associe. Pour comprendre la valeur de l'obéissance, c'est donc à la hiérarchie divine qu'il nous faut remonter, cette hiérarchie rendue pour nous manifeste par les missions des divines Personnes.

Les missions, la foi nous l'enseigne, existent en Dieu : celle du Fils, envoyé par le Père ; celle de l'Esprit Saint envoyé par le Père et par le Fils : missions fondées sur l'origine que tient la Personne envoyée de celle qui l'envoie ; missions qui comportent toujours la réalisation d'une œuvre dans l'univers. Nous voudrions

(1) *Nouvelle Revue Théologique,* juillet-août 1945.

montrer, dans les pages qui vont suivre, que notre obéissance trouve là un fondement éternel.

On objectera peut-être que les missions divines se situent au-dessus de l'obéissance parce qu'elles ne comportent ni commandement ni conseil au sens strict du mot. Nous répondrons que l'obéissance possède ceci de commun avec les missions et qui est essentiel : la manifestation du vouloir d'une personne à une autre personne et l'acceptation intégrale par celle-ci de ce vouloir.

Lorsque nous parlons de vouloir manifesté par une personne à une autre personne, il s'agit bien entendu, dans l'application de ces mots à Dieu, de ces opérations que la théologie appelle notionnelles par opposition aux activités essentielles, signifiant par là qu'une même pensée, qu'un même vouloir sont, selon l'ordre des relations d'origine, réellement appropriées par les personnes et que par conséquent, si tout est un là où n'intervient pas l'opposition des relations « omnia unum ubi non obviat relationum oppositio », selon l'ordre de ces relations subsistantes qui sont les personnes mêmes, tout est distinct « secundum personales proprietates discreta ». C'est pourquoi dans le *Credo* nous disons : « Dieu de Dieu, lumière de lumière » ; c'est pourquoi aussi, dans la Profession de foi du 16e Concile de Tolède, nous lisons qu'il est selon le sens catholique de dire : « volonté de volonté, comme aussi sagesse de sagesse, essence d'essence... » (2). Missions divines et obéissance ont donc ceci de commun : qu'elles comportent la manifestation d'un vouloir d'une personne à une autre et l'acceptation intégrale par celle-ci de ce vouloir.

Que l'obéissance prenne pour nous la forme d'une soumission à un précepte ou à un conseil, cela tient à la condition de notre nature limitée et imparfaite. Mais alors même l'obéissance reste apparentée à la réalité transcendante des missions divines, non seulement en ce qu'elle implique toujours la manifestation et l'acceptation libres d'un vouloir, mais en ce que, en son plus haut degré de perfection, elle tend à se passer du commandement pour saisir, avant même qu'elle ne devienne impérative, la volonté du supérieur et pour s'adapter entièrement à elle.

Il n'est d'ailleurs pas évident que nous ne puissions admettre une obéissance authentique dans l'accomplissement des missions divines. L'exégèse que les Pères de l'Eglise fournissent de certains textes de l'Ecriture, comme par exemple : « *Pater maior me est* », permet d'affirmer qu'à tout le moins ils étaient divisés sur la question (3).

(2) « ...Et sicut est catholicum dici : Deum de Deo, lumen de lumine, lucem de luce, ita verae fidei est proba assertio, voluntatem dici de voluntate sicut sapientiam de sapientia, essentiam de essentia, et veluti Deus Pater genuit Filium Deum, ita Pater voluntas genuit Filium voluntatem... » (Conc. Toletanum XVI, Professio fidei de Trinitate, Denz. 296).

(3) Cfr entre autres : S. Athanase, *Contra Arianos*, Orat. I ; S. Basile, *Contra Eunomium*, l. I, § 25 ; S. Jean Chrysostome, *In Joannem*, homil. 5 et 70. Les Pères de l'Eglise insistent, comme de juste, sur la

Et l'Ecriture ne semble pas nous interdire de voir dans les missions divines l'obéissance d'une personne à une autre personne. Ne nous montre-t-elle pas le Fils réalisant par son Incarnation la volonté divine signifiée par le Père et ne met-elle pas sur les lèvres du Sauveur ces paroles pour annoncer la venue de l'Esprit Saint : « Le Paraclet que je vous enverrai *quem mittam vobis* » (Jo. XV, 26) et plus loin : « Quand le Consolateur, l'Esprit de vérité sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. Car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu *quaecumque audiet loquetur*. Celui-ci me glorifiera parce qu'il recevra de ce qui est à moi : *de meo accipiet*, et il vous l'annoncera » (*Ibid.*, XVI, 13-15).

Si nous acceptons de fonder l'obéissance sur cette réalité des missions divines, peut-être pourrons-nous mieux comprendre la nature et toute la noblesse de notre obéissance d'homme et de chrétien, pourvu toutefois que nous reconnaissions dans tout l'ordre créé une participation et une manifestation de la vie trinitaire.

Que l'obéissance soit le geste d'une personne à une autre personne : geste qui n'a de prix que s'il est personnel, c'est-à-dire spontané et libre ; on l'admettra sans peine. La contrainte, qui s'impose parfois, ne fera pas partie de l'obéissance comme telle. Elle sera due à l'imperfection de celui qui obéit ou de celui qui commande. De soi, l'obéissance dit acquiescement libre à la volonté d'autrui, harmonie de deux vouloirs dans un même objet pensé et voulu.

Mais, l'obéissance n'est pas la soumission à la volonté de quiconque, c'est l'acceptation de la volonté de la personne d'où l'on tient son origine. Le Fils accepte sa mission du Père, parce qu'il est issu de lui. Le Saint-Esprit accepte sa mission du Père et du Fils parce qu'il procède de l'un et de l'autre.

De plus, l'obéissance comporte toujours une mission : elle existe en vue d'une œuvre à réaliser.

Tels sont les deux traits caractéristiques de l'obéissance que nous voudrions mettre ici en lumière.

---

parfaite égalité des Personnes divines quant à la nature. Coéternelles, consubstantielles, rien ne se trouve en l'une qui ne soit dans les autres, hormis les propriétés personnelles. Mais selon l'ordre de ces propriétés que fondent des relations d'origine, il existe une hiérarchie réelle entre les divines Personnes. Considérant celle-ci, on pourrait dire que le Père est plus grand que le Fils, parce que c'est du Père que le Fils a tout reçu, qu'il a reçu d'être égal au Père selon la nature. Et suivant cette hiérarchie encore on pourrait parler aussi d'obéissance. Et telle était la manière de voir du Père de Régnon comme le montre le texte suivant qui résume fidèlement sa pensée : « J'entends encore par raison de personne la raison des processions suivant lesquelles tout part du Père ; d'où résulte que le libre vouloir du Père est librement mais toujours accepté par les personnes procédantes et que tout libre vouloir personnel du Père devient *« vi processionis »*, le libre vouloir personnel des personnes procédantes. C'est ce que signifient les formules antiques : « Le Père commande, le Fils obéit » (*Etudes sur la Sainte Trinité*. Etude VI, t. I, p. 361).

L'obéissance est fondée sur une origine (4). Son type primordial est l'obéissance d'un fils. Et ceci comporte déjà un paradoxe tout chargé d'enseignements. Loin de justifier l'obéissance en faisant appel à l'inégalité selon la nature, la famille nous montre, au contraire, une soumission d'autant plus spontanée et d'autant plus totale que plus entière est l'égalité de celui qui commande et de celui qui obéit.

La paternité et la filiation impliquent, en effet, par la génération même, la similitude du père et de son enfant. Plus la génération est parfaite, plus parfaite est aussi la ressemblance vivante de l'un et de l'autre. Plus le lien moral et spirituel est intime qui attache un fils à son père, plus profonde et plus adéquate est l'obéissance.

Le motif qui commande celle-ci n'est donc pas une différence entre le fils et le père, mais une distinction d'origine en vertu de laquelle le fils a tout reçu de son père.

Obéissance la plus belle qui soit. Elle suppose le minimum de contrainte, le maximum de liberté, tout imprégnée d'amour qu'elle est. Aussi servira-t-elle d'exemplaire à toutes les autres formes d'obéissance. Comme la société familiale constitue la société la plus naturelle qui soit, ainsi l'obéissance filiale apparaît comme la plus enracinée dans la nature, jaillie spontanément de l'origine que l'enfant tient de ses parents.

Et dans la variété complexe des autres sociétés, naturelles ou conventionnelles, quand l'obéissance ne pourra plus être à proprement parler filiale, elle gardera cependant toujours quelques traits de cette obéissance-là : elle se fondera sur l'origine ; elle tendra à substituer de plus en plus l'acceptation libre à toute forme de contrainte, même légitime.

Ceci peut se comprendre aisément si l'on tient compte du fait que la société — toute société — est vraiment une origine pour l'homme et que l'autorité ne fait qu'exprimer celle-ci dans l'exercice du commandement.

Origine morale et spirituelle, mais origine bien réelle cependant, c'est dans la société et par elle que l'homme naît et se forme aux sciences, aux arts, aux métiers. Toute sa personnalité éclôt sous l'influence du milieu. Milieu qui déborde les cadres de la famille, qui est vaste comme l'humanité et hors duquel l'homme n'atteindrait jamais à l'équilibre mental et moral de l'adulte.

La société est une origine. La moindre académie de Belles-Lettres,

---

(4) Nous ne voulons pas nous attarder dans cet article à l'obéissance que l'homme doit à Dieu. La justification de celle-ci, sa nécessité, sont si évidentes pour qui admet l'existence de Dieu, qu'il semble superflu d'y insister ici. Notons toutefois que là aussi l'obéissance est fondée sur l'origine, sur l'origine que la créature tient de son créateur. Nous nous bornerons à expliquer l'obéissance de l'homme à l'homme par la participation de la vie humaine au mystère de la vie de Dieu.

la plus commune des associations sportives doivent, sous peine de se désagréger comme des organismes morts, demeurer, pour tous les membres qu'elles accueillent, la source d'une vie plus riche et meilleure.

Que dire alors de la nation? N'est-elle pas, comme le nom l'indique, le milieu où l'on naît à la tradition, où chacun se forme une âme modelée sur celle des aïeux? Que dire de cette communauté de tous les peuples groupés en dépit des frontières, de cette société que la seule fraternité, le seul génie humain font tenir ensemble, dans un perpétuel chassé-croisé de découvertes, dans un continuel échange de biens? Le commerce, les arts, les sciences ont inauguré cette vie commune bien avant qu'il fût question de l'organisme des Nations Unies.

Que dire enfin de l'Eglise? N'est-elle pas la mère de tous les chrétiens? N'est-ce pas en elle et par elle que tous les croyants sont enfantés à la grâce, que tous peuvent croître et se développer dans la vie même de Dieu? Oui : toute société est une origine, et c'est à ce titre et selon la perfection de vie à laquelle elle engendre, qu'elle a droit à l'obéissance (5). N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que vient confirmer l'état d'âme de l'homme en révolte? S'il est une force qui l'arrête sur la pente de l'anarchie, c'est la crainte de rompre avec son milieu d'origine. Parce que la désobéissance est cette rupture, désobéir à sa famille, à sa patrie, à l'Eglise lui apparaît comme une forme de suicide. Car c'est chaque fois rompre avec la source, d'où lui vient la vie. Aussi pour avoir l'audace d'aller jusqu'au bout dans la rébellion, tâche-t-il de se convaincre que le milieu contre lequel il s'insurge n'a plus aucune parenté avec lui.

L'obéissance est fondée sur l'origine. Mais, elle comporte toujours une mission. Ici apparaît toute la noblesse de la vertu d'obéissance. Si l'on ne voyait en elle que la sujétion d'une personne à une autre personne, l'obéissance risquerait de dégénérer bien vite, dans la société humaine, en esclavage ou en idolâtrie, et l'homme obéissant apparaîtrait le plus souvent comme un être diminué. Mais parce que l'obéissance comporte toujours une mission, elle échappe à ce danger. Elle grandit la personne qui se soumet, en raison même de la tâche qui lui est commandée.

Comme le fleuve suit le mouvement de la source dont il est issu, en s'élargissant, en se répandant pour enrichir la terre, ainsi la personne qui obéit ; c'est toujours une mission qu'elle accomplit, en obéissant, mission qui comporte la mise en valeur et l'offrande de toutes les ri-

(5) Droit à l'obéissance qui n'est pas absolu, cela va sans dire, qui respecte la hiérarchie des obligations et se voit supplanté par le devoir de la désobéissance, lorsque la société entre en conflit avec une réalité supérieure, qui est aussi pour l'homme une origine supérieure. C'est ainsi que lorsqu'un peuple, au nom d'une idéologie, au nom d'intérêts nationaux ou autres, impose à ses ressortissants des actes qui sont contraires à l'humanité ou à la loi de Dieu, c'est un devoir que de désobéir. Et désobéir, dans ce cas, n'est qu'une forme supérieure d'obéissance.

chesses personnelles reçues ou acquises. Et c'est bien là ce qui caractérise l'obéissance à travers toutes les modalités qu'elle peut revêtir. L'enfant, soumis en famille à son père et à sa mère, devient, par toute l'éducation qu'il subit, le dépositaire d'un patrimoine dont il devra assurer le maintien et l'accroissement. L'obéissance aux parents devient ainsi l'obéissance au milieu d'origine. Elle comporte toujours la préparation et l'exécution d'une tâche qui sollicite toutes les ressources de celui qui obéit.

Bien au delà des années d'enfance, durant toute sa vie, le fils prolonge ainsi l'obéissance à ses parents. La conscience d'obéir à leur milieu demeure chez la plupart des hommes un des stimulants les plus efficaces dans l'accomplissement de leur devoir d'état et parvient à élever toute leur existence jusqu'aux plus généreux sacrifices. Une crainte s'agite en leur cœur : déchoir. Une ambition les tenaille : faire plus et mieux que leurs devanciers. Et s'il arrive que des revers de fortune viennent ébrêcher le capital reçu, avec quelle âpreté ne s'efforcent-ils pas de rejointoyer les lézardes en se consacrant, nuit et jour, jusqu'à épuisement de leurs forces, jusqu'à la mort, à la restauration du patrimoine compromis.

Stimulant, oui. Force protectrice et directrice ! Quand l'homme a perdu la conscience des exigences du milieu qui l'a façonné, quand la perspective d'une rupture avec ce centre de vie et de lumière ne parvient plus à l'émouvoir, on peut dire alors que tout, humainement parlant, est perdu pour lui.

Les mêmes constatations s'imposent dans la société civile. Ici encore, il faut parler de mission comme il convenait de parler d'origine. Car la société confie au citoyen — à tout citoyen — une tâche qui comporte toujours le rayonnement libre de ses ressources personnelles en vue du bien commun.

Chacun choisit une carrière et n'écoute, le plus souvent, dans le choix, que ses goûts personnels. Mais, en réalité, en ce labeur qu'il s'est ainsi fixé, c'est à la société tout entière qu'il se donne et qu'il se doit. Avocat, médecin, notaire, juge, commerçant, etc., etc. C'est pour elle, pour la société qu'il entreprend et réalise, même lorsqu'il ne semble soucieux que de ses intérêts privés, un travail où se monnaie, au jour le jour, le don total de soi-même.

Et au dedans même de cet effort quotidien, la conscience des responsabilités sociales vient illuminer, fortifier toutes ses démarches, concentrant et organisant la volonté et la pratique de ses devoirs en ce qu'on nomme la conscience professionnelle.

Celle-ci éveille ou ranime à ce point le sens des obligations contractées envers autrui, qu'elle exalte souvent la vie individuelle jusqu'à l'héroïsme, jusqu'au sacrifice. On parle avec émotion, et pour cause, du mécanicien qui, devant la menace d'un tamponnement, reste à son poste, s'efforçant, au péril de sa vie, d'éviter ou de ré-

duire le désastre. Mais n'avons-nous pas constaté, durant la guerre, qu'aux heures des bombardements les plus durs, pour maîtriser la panique, pour galvaniser les courages, il fallait confier à chacun la garde d'une personne ou d'une chose et créer ainsi le sens des responsabilités.

Replié sur soi, l'homme est miné par l'intérêt ou par la peur. Chargé d'une mission, il ne connaît plus qu'audace et qu'oubli de soi. Il en va ainsi du médecin qui brave toutes les contagions, du soldat parachuté en pleine zone de combat. Il en va ainsi de tous ceux qui entendent, au dedans de la conscience professionnelle, la voix impérieuse de la société, à laquelle ils se sont voués.

L'obéissance ainsi comprise est toujours ennoblissante. Elle mérite et obtient le don de soi sans retour. Et ceci apparaît encore mieux dans la vie de l'Eglise. Nous l'avons dit déjà, si le chrétien reste dévoué jusqu'à la mort à cette Eglise qui manifeste à son égard des exigences de détails, c'est qu'il a conscience d'en être l'enfant : l'Eglise est sa mère.

Et de même que la mère de famille lègue à son fils, par l'éducation qu'elle lui donne, le patrimoine des traditions dont il aura la garde, ainsi l'Eglise, notre Mère, c'est une mission qu'elle confie à tous ses enfants. Mission qui retentit, à travers les siècles, comme un écho de la voix du Maître disant : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie ». Mission où toutes les formes de la perfection personnelle s'ordonnent dans la perspective du don total de soi aux autres, où jamais ne se cultive un bien qui ne doive, en fin de compte, être utile aussi au prochain. Et, en effet, l'Eglise enjoint, comme le Christ à ses membres, d'être parfaits, comme le Père est parfait. « Estote perfecti... ». On pourrait croire que cette injonction aurait pour résultat de faire se replier l'homme sur soi-même, de l'occuper à ce point de ce travail gigantesque, divin, de sa montée vers le Père céleste, qu'il laisse dans l'oubli, par un détachement magnifique, tout le reste qui est distrayant. Et voici qu'au milieu de l'effort le plus personnel retentit la même voix divine qui lui rappelle le rayonnement nécessaire de toutes ses œuvres bonnes : « Que l'on voie vos bonnes œuvres et que l'on glorifie votre Père qui est dans les cieux ».

Ainsi l'existence même du contemplatif se trouve chargée d'une mission, combien réelle, celle de montrer dans l'invisible du corps mystique, visible pourtant aux regards de la foi, les ressources divines et humaines engagées dans l'union de l'homme avec Dieu. La loi primordiale de charité, qui dit : « Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces », n'est donc jamais un ordre tendant à l'isolement spirituel, à une vie qui ne serait que la vie à deux. Pourvu que ce soit Dieu que l'on aime de toutes ses forces, c'est en même temps tous les autres que l'on vise et que l'on atteint par cet amour. Que s'il en est ainsi de la vie, apparem-

ment fermée sur soi et sur Dieu, du contemplatif, on comprendra sans peine le rayonnement de lumière et de chaleur que comporte l'activité chrétienne dont le propre est de se dévouer au prochain. Ici encore il faut dire que le second précepte : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », s'il contient une vertu tout efficace de grâce et de salut, c'est parce qu'à travers l'épanouissement de la charité fraternelle, la même et unique charité sans mesure se laisse percevoir : « *Simile est huic* ».

Et puisque ceci résume toute la loi, puisque tous les préceptes de l'Eglise n'ont pour but que d'établir, de préserver, d'intensifier la loi d'amour, on voit donc bien que chaque commandement, comme chaque conseil, est tout chargé d'une mission. Commandement, conseil, qui peuvent donc toujours, quand ils sont équitables, quand ils sont justes, susciter des dévots qui ne soient pas des fanatiques de la lettre, des pharisiens attardés. En s'attachant à saisir, dans la loi, le rayonnement vivant et spirituel qui l'anime, la mission qu'elle propose toujours, le chrétien trouve à se réconcilier de bon cœur avec l'obligation d'obéir.

N'est-ce pas à ce rayonnement, à cette mission que songeait saint Ignace lorsqu'il préconisait, par delà l'exécution de l'ordre reçu, par delà même la conformité de la volonté de l'inférieur à celle du supérieur, l'union des intelligences? L'obéissance de jugement, qu'est-elle, sinon la reconnaissance en tout précepte d'une mission? Car tout ordre, s'il est honnête, doit avoir un sens et une portée. Ce sens, cette portée, voilà où s'exprime la mission. Que ce soit la réalisation d'une œuvre de choix, ou la collaboration obscure à un travail d'ensemble, toujours l'acceptation intelligente et cordiale de l'œuvre à exécuter fera surgir une lumière et prendre corps une vie capable d'enrichir le monde. Vie et lumière qui prolongent dans le temps le témoignage du Fils obéissant jusqu'à la mort.

Si telles sont l'origine, la raison d'être de l'obéissance, nous pouvons, pour conclure, en souligner encore quelques aspects. L'obéissance n'a jamais pour but dernier la soumission de la personne qui obéit à celle qui commande. Le but c'est la réalisation d'une mission. Mission qui comporte, nous l'avons vu, le rayonnement dans l'univers de la personne envoyée.

Notons que, même dans l'obéissance que l'homme doit à Dieu, la soumission n'est pas la fin dernière. Celle-ci consiste à connaître et à aimer Dieu. La vertu d'obéissance se distingue par là toujours de l'esclavage. En celui-ci, l'autorité s'impose comme une fin. L'esclave est d'abord voué à son maître, lequel en fait ce qu'il veut. Dans la vertu d'obéissance, au contraire, le maître et l'inférieur poursuivent ensemble un même but : l'accomplissement d'une même tâche. L'un et l'autre communient de cœur, d'intention et d'action en une même œuvre ; le supérieur par son décret, l'inférieur par l'exécution de celui-ci.

L'obéissance ne peut jamais être, de soi elle n'est jamais, tant

qu'elle demeure une vertu, l'attitude obséquieuse du courtisan. Celle-ci suppose qu'on s'arrête non pas à l'œuvre qu'il faut mener à bien, mais à la personne. A la personne qui commande : et c'est une forme d'esclavage ou d'idolâtrie ; à la personne qui obéit : et c'est du calcul utilitaire.

L'obéissance ne peut donc jamais aboutir, non plus, à une diminution de la personne. Par la tâche qui lui est confiée, l'homme obéissant s'affranchit de tout retour sur soi, comme il affirme, dans et par la réalisation de l'œuvre, les ressources de sa personnalité. Et l'obéissance ainsi comprise, parce qu'elle est non pas déprimante mais exaltante, peut enfin s'imposer jusqu'au sacrifice, jusqu'à la mort. Sa mission accomplie, l'homme obéissant peut toujours répéter le « consummatum est ». Tout a été donné et donné jusqu'au bout. La mort qui vient n'est pas un écrasement. Elle est l'éclatement du bourgeon, l'annonce des fleurs et des fruits.

L'obéissance ainsi définie nous permet de mieux saisir aussi ce que doit être le commandement. A la base même de celui-ci, il faut établir et sans cesse rétablir la certitude que l'autorité est, à sa façon, un service. Le maître n'ordonne pas pour affirmer sa domination, mais pour faire aboutir une mission. Au service de l'œuvre à entreprendre, tout autant que l'inférieur, bien qu'à un autre titre que lui, il ne peut chercher d'abord son propre profit, ni envisager la soumission de son inférieur comme la reconnaissance d'un privilège. Mais, avec l'inférieur, il est tout engagé à la réussite de l'œuvre.

Et c'est pourquoi encore le commandement n'est honnête, n'est efficace, que s'il s'inspire du choix judicieux de la personne envoyée. L'idée que les personnes, formées en séries, sont interchangeables, est à l'origine de presque toutes les banqueroutes de l'autorité. Ce qui, le plus souvent, cause les révoltes, ce n'est pas d'avoir à travailler beaucoup, de mourir à la tâche ; mais c'est de n'être pas employé selon la mesure des ressources personnelles en un office qui réponde à la dignité, à la valeur que l'on reconnaît justement en soi.

Ici encore, les missions divines contiennent pour nous toute une révélation. Si la seconde Personne de la Sainte Trinité est envoyée par le Père pour accomplir l'œuvre de la Rédemption, ce n'est pas par hasard ; Verbe Divin, exemplaire parfait de toute créature, en vertu même de la génération éternelle, c'est en elle que se trouvent, sans mesure, toute forme de bien, toute plénitude de grâce.

Tout a été créé par ce Verbe incréé. « Omnia per ipsum facta sunt » ; tout sera recréé par lui. Sa mission de révélateur, sa fonction d'architecte dans la reconstruction du monde sont déterminées par la place même qu'il occupe dans la hiérarchie divine.

Fils, sa ressemblance avec le Père, source de tous les biens, lui vient par sa génération même. Ce qu'il manifeste au monde, ce n'est pas quelque chose d'extrinsèque, d'adventice, mais l'action vivante du Père en lui par laquelle il reçoit la gloire à jamais.

Son efficience comme Sauveur vient encore de cette même génération. Il ne serait pas, en effet, la norme parfaite de toutes les renaissances, s'il n'était le Fils né, éternellement, de la substance du Père. Le Fils est donc envoyé pour la tâche qui répond à sa personnalité de Fils.

Et les missions de l'Esprit Saint nous manifestent la même sagesse divine présidant au choix de la Personne envoyée. Le Saint-Esprit procède, en effet, de la communauté d'amour du Père et du Fils. Il maintient en lui cette communauté dont il est l'éternel jaillissement. Sa fonction est d'exprimer éternellement l'harmonie éternelle du Père et du Fils. Sa mission sera tout entière fondée sur cette origine. Elle organisera au sein de toutes les communautés créées l'harmonie de tout ce qu'elles contiennent, l'harmonie entre elles de ces diverses communautés, l'harmonie enfin de toutes et de chacune avec l'éternelle donation du Père au Fils et du Fils au Père.

Une harmonie ! N'est-ce pas ce que recherche toute société? Aussi comprend-on pourquoi toute société a son esprit. Dès que deux personnes établissent un contact vivant et personnel, aussitôt, à travers la banalité même des propos échangés, un esprit surgit entre elles deux. Esprit qui peut être de discorde et de haine ; esprit qui devrait être toujours une harmonie dans la dilection.

C'est lui alors qui maintient la liberté et la douceur des relations sociales, le sens de la dignité et du respect mutuel. C'est lui qui suscite toutes les initiatives du don de soi, toutes les générosités, tous les héroïsmes. Et sitôt qu'il vient à disparaître, l'âme même de la société s'évanouit.

Et puisque la société humaine ne peut trouver de salut qu'à la condition de redevenir tout entière une harmonie vivante avec le Père, avec le Fils, dans le Saint-Esprit, le monde et ce qu'il contient doivent être accordés avec l'harmonie de Dieu.

Et tel est le rôle du Saint-Esprit dans ses missions. Nous saisissons ici, encore, comment la Personne divine est envoyée non pas pour n'importe quelle tâche, mais pour cette œuvre-là à laquelle elle est, par son origine même, divinement, éternellement adaptée.

Modèles divins et transcendants de toute obéissance, les missions éternelles peuvent donc éclairer, d'un jour qui ne cesse jamais d'être neuf, toutes les missions accomplies au nom et en vertu de l'obéissance. A la société d'aujourd'hui qui, le plus souvent, ne perd le goût de cette vertu que parce qu'elle n'en comprend plus le sens et la portée réels, il semblait utile de rappeler que l'obéissance est ici-bas, dans l'humain toujours déficient de notre vie de voyageurs, un prolongement et une mise en valeur de toute la lumière et de tout l'amour qui, du Père, par le Fils, en l'unité du Saint-Esprit, ont créé et recréé le monde.

F. TAYMANS, S. I.

LE SENS RELIGIEUX DANS L'ARCHITECTURE CHRETIENNE

L'Église, « royaume de Dieu », se déploie avant tout dans le monde invisible des âmes (...intra vos..., Luc, XVII, 21). Mais, composée d'hommes et instituée pour des hommes, cette société religieuse n'exerce son action sanctificatrice que par l'intermédiaire des corps. Formée à l'image du « Fils de l'homme », son fondateur, sa vie, elle échappe, par certains côtés, au temps et à l'espace ; mais, par ailleurs, elle reste liée à la matière, conditionnée par elle.

Dès les premiers jours de son existence, nous voyons l'Église grouper les fidèles à part, pour leur transmettre les enseignements du Christ, les associer à sa prière et à son sacrifice eucharistique. Des locaux s'imposaient, spécialement affectés à ces réunions. Le nombre grandissant des chrétiens devait multiplier ces édifices ; le développement des cérémonies liturgiques les rendait toujours plus amples. Constantin le Grand ne se contente pas de libérer la religion du Christ de l'oppression légale et officielle, il se fait bâtisseur d'églises. Bientôt, sur toute l'étendue de l'Empire romain, partout où s'est constitué un groupement important de chrétiens, on voit s'élever des édifices réservés à leur culte. Depuis vingt siècles, cette activité ne s'est pas ralentie. L'Église du Christ, sans églises, est inconcevable.

Dans la manière de construire les édifices dont elle avait besoin, l'Église, à vrai dire, n'a jamais été créatrice. De tout temps, elle s'est conformée aux techniques et aux formules de construction qui ont varié avec les époques et les régions. Mais, comme le Verbe lui-même adoptant la nature humaine, l'Église, en assumant ces matériaux tels qu'ils lui étaient présentés par la main des hommes, les a ennoblis, transformés, enrichis. En les vivifiant de sa liturgie, elle les a dotés d'une beauté qui les classe à part parmi les créations de l'art. Par l'ampleur et le nombre de ses constructions religieuses, par le style qui les diversifie, nous saisissons le mieux quelle fut, aux différentes époques de son existence, l'emprise de l'Église sur les âmes ainsi que le côté de l'idéal divin qui lui parut le plus apte à frapper les esprits et à gagner les cœurs. L'absence de style est toujours un indice de fléchissement moral et religieux.

Il est des styles d'architecture que l'Église a manifestement aimés. Pour discerner ses préférences, il suffit de jeter les regards sur Rome, le cœur de toute la chrétienté. Or, Rome, à l'époque des persécutions, fut la ville des *églises-maisons* ; après son triomphe, elle devient la ville des *basiliques*, décorées de toutes les splendeurs de la mosaïque orientale. Ville des *clochers*, au moyen âge, Rome se transforme une

nouvelle fois au XVII[e] siècle, et devient la ville des *dômes* qu'elle est demeurée jusqu'à nos jours.

Nous voudrions, dans ces pages, dégagées, dans la mesure du possible, de tout appareil technique, faire ressortir davantage qu'on ne le fait d'ordinaire, le sens religieux et profond que l'Eglise, au cours des siècles, a mis dans la construction de ses édifices liturgiques.

I. — LES DEBUTS DU CHRISTIANISME
LA MAISON-EGLISE (1)

Les *Actes des Apôtres* nous apprennent que les fidèles se réunissaient pour prier et participer au sacrifice eucharistique, dans des habitations plus amples de frères plus fortunés. Saint Pierre, miraculeusement délivré de sa prison, se rend dans la maison de Marie, mère de Jean-Marc, où les chrétiens, groupés ensemble, veillent et prient (*Act.*, XII, 12). A Troas, saint Paul prêche et « rompt le pain » dans la salle haute d'une demeure particulière (*Act.*, XX, 8). A Ephèse (*I Cor.*, XVI, 19) et, plus tard, à Rome (*Rom.*, XVI, 5), Aquila et Priscilla, ces collaborateurs si appréciés de saint Paul, abritent chez eux au moins une partie de la communauté chrétienne (domesticam ecclesiam). Et, à Laodicée, une bienfaitrice, du nom de Nymphe, rend aux croyants le même service (*Coloss.*, IV, 16) (2). C'est dans une maison avoisinant la demeure d'un certain Martin, à côté des thermes de Timothée, que saint Justin instruit ses disciples. Il ne connaît pas d'autre lieu de réunion (3). A cette époque cependant, ou un peu plus tard, les chrétiens de Rome se dirigeaient vers d'autres édifices privés. Les soubassements des constructions primitives sont encore visibles sous les églises de Saint-Clément, des Saints-Jean et Paul et de Sainte-Anastasie, appelées jadis « titulus Clementis », « titulus Byzantis » et « titulus Anastasiae » (4). L'habitude de

(1) Bibliographie : F. Hendrichs, *La voce delle chiese antichissime di Roma*, Rome, 1933. — H. Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, Fribourg-en-Brisgau, 1900. — F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, t. I, p. 30 sq., 257 sq., Fribourg-en-Brisgau, 1895. — J. P. Kirsch, *Die christlichen Cultusgebäude im Altertum*, Cologne, 1893. — J. P. Kirsch, *Die römischen Titelkirchen im Altertum*, Münster-en-Westphalie, 1918. — R. Vielliard, *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*, Mâcon, 1941. — E. Mâle, *Rome et ses vieilles églises*, Paris, 1942, chap. II : Saint-Martin-aux-Monts et les églises du temps des persécutions. — R. Vielliard, *Les origines du Titre de Saint-Martin-aux-Monts*, Rome-Paris, 1931. — Junyent, *Il titulo di san Clemente in Roma*, Rome, 1932.

(2) Voir également : *I Cor.*, I, 14 ; *Phil.*, IV, 22 ; *Philémon*, 2 ; *Recognitiones*, X, 71. — Cfr J. P. Kirsch, *Cultusgebäude*, p. 3-4 ; F. Hendrichs, *La voce delle chiese...*, p. 19.

(3) Cfr *Actes de saint Justin*, dans H. Leclercq, *Les martyrs*, t. I, p. 87.

(4) Des restes d'anciennes maisons ont été retrouvés également sous d'autres églises « titulaires » : Sainte-Cécile, Sainte-Prisque, Sainte-Marie-du-Transtévère, Sainte-Pudentienne, Sainte-Praxède, Sainte-Suzanne, Saint-Chrysogone (cfr F. Hendrichs, *La voce delle chiese...*, p. 23-31).

se réunir de la sorte chez des particuliers subsiste, semble-t-il, jusqu'au début du IIIe siècle. Cette carence d'édifices réservés au culte est relevée par le contradicteur païen d'Octavius : « Pourquoi donc, s'écrie-t-il, (les chrétiens) n'ont-ils ni autels, ni temples, ni sanctuaires connus » (cur nullas aras habent, templa nulla, nulla nota simulacra?) (5). Un canon du concile de Laodicée, interdisant aux évêques et aux prêtres d'offrir le sacrifice dans les maisons particulières, nous laisse deviner que l'ancien usage s'est maintenu même après la paix constantinienne, du moins en certains endroits (6).

Dès le troisième siècle, cependant, avec l'affluence grandissante des chrétiens, il fallait envisager une situation plus stable et moins précaire. Nous entendons parler de « lieux de prière », de « lieux de réunion », de « maisons de Dieu », d'« églises », qui relèvent non plus de particuliers, mais de la communauté chrétienne. Saint Hippolyte signale que juifs et païens, après avoir épié les entrées et venues, envahissaient parfois à l'improviste la « maison de Dieu », s'emparaient de quelques chrétiens et les entraînaient avec eux (7). Aux époques de calamités, nous apprend de son côté Origène, la populace païenne faisait irruption dans les « églises » et les incendiait (8). L'« église » d'Antioche, où Paul de Samosate, après sa déposition, prétendait se maintenir, est ôtée à l'évêque excommunié par l'empereur Aurélien, et remise à l'évêque Domnus, qui était « en relation épistolaire avec les évêques de l'Italie et de Rome » (9). Pour nous décrire la situation florissante du christianisme, avant la persécution de Dioclétien, Eusèbe nous affirme que l'affluence des fidèles était telle que, les anciens édifices religieux étant devenus trop étroits, il fallait construire « des églises neuves et spacieuses dans toutes les villes » (10). Aussi, note-t-il ailleurs, c'est « contre ces pierres » que, pareils à des chiens enragés, les persécuteurs se sont d'abord acharnés (11).

Ces textes ne permettent pas de mettre en doute que, depuis le IIIe siècle, l'Eglise possédait des édifices religieux destinés aux réunions des fidèles et à la célébration liturgique. Mais aucun ne précise la structure même de ces églises. Une première indication, à ce sujet, nous est fournie par un passage de Lactance, qui se réfère à la persécution déchaînée par Dioclétien. L'empereur, nous raconte-t-il, offusqué par une église des chrétiens, visible de son palais, se

(5) Minutius Felix, *Octavius*, c. X.
(6) Cfr Concile de Laodicée, ca. 380 (?), can. 58 ; dans Héfelé-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 1025.
(7) S. Hippolyte, *In Daniel.*, c. XX ; dans *opp.* édit. Bonwetsch et Achelis, G. C. S., t. I, p. 32.
(8) Origène, *Comment. in Matth.*, 39, dans P.G., t. XIII, col. 1654.
(9) Cfr Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. 30.
(10) Cfr Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. 1.
(11) Cfr Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. 4.

demande s'il ne va pas la livrer aux flammes. Il hésite devant le danger d'incendier du même coup une partie de la ville (pars aliqua civitatis). « Car elle était entourée de grandes et de nombreuses maisons » (Nam multae ac magnae domus ab omni parte cingebant) ([12]). Ainsi cette église n'était pas isolée, comme les basiliques le seront plus tard, mais encastrée dans l'ensemble des maisons du quartier. Grâce aux recherches archéologiques de M. l'abbé Vielliard, nous connaissons aujourd'hui une de ces maisons-églises, toute pareille à celle qui troublait la quiétude de Dioclétien. C'est Saint-Martin-aux-Monts, appelée jadis « titulus Equitii », du nom de celui qui l'avait fait construire à ses frais. Cette église était une simple maison, pourvue d'une salle de réunion pour les fidèles. Mais à la différence des habitations de Pompéï et d'Herculanum, elle n'avait ni *atrium,* ni *tablinum,* ni colonnade intérieure. Avec ses ouvertures au rez-de-chaussée, sa cour, ses deux étages, elle ressemblait à toutes les maisons plébéiennes de Rome et d'Ostie. Perdue au milieu des autres demeures du quartier, rien ne la signalait à l'attention. Mais, dès qu'on avait franchi le seuil, on se trouvait dans une salle voûtée (14 m./16 m.), séparée en deux nefs par des piliers. Quatre cents personnes environ pouvaient y tenir. Les chrétiens de Rome s'y rassemblaient à l'époque où Valérien condamnait à mort le pape Sixte I et son diacre saint Laurent. Ce grand local de réunion était-il orné de fresques? Au XVII[e] siècle, on pouvait encore distinguer sur les murs quelques restes de guirlandes et des dauphins versant l'eau dans une fontaine. Y avait-il là, peint sur les murs, comme on le voit dans les catacombes ou sur les parois des sarcophages, le Christ plein de majesté, entouré de ses apôtres, ou donnant à saint Pierre le « rouleau » de sa Loi? Nous pouvons le supposer. Nous ne le savons pas avec certitude ([13]).

Une autre maison-église, du temps des persécutions, a été rendue au jour par des fouilles entreprises en 1923, à l'autre bout du monde romain. Il s'agit de la petite chapelle de Doura-Europos, sur l'Euphrate ([13bis]). Cet édifice exigu n'a rien d'une basilique. C'est une salle, ouverte sans doute au groupe chrétien par un des fidèles. A l'une des extrémités, un édicule, porté sur des colonnes, abritait vraisemblablement l'autel. Les murs gardent ici leur parure d'autrefois. Les fresques qui les décorent peuvent remonter à l'année 220, peut-être à 200. Près d'Adam et d'Ève qui voilent leur nudité, le Christ porte sur ses épaules la brebis égarée. Plus loin, les saintes femmes se di-

(12) Cfr Lactance, *De mort. persecut.,* c. XII.

(13) Cfr R. Vielliard, *Les origines du titre de Saint-Martin-aux-Monts,* Rome-Paris, 1931 (cfr E. Mâle, *Rome et ses vieilles églises,* Paris, 1942, p. 48-52).

(13bis) Cfr J. P. Kirsch, *La Domus Ecclesiae cristiana del III secolo a Dura-Europos in Mesopotamia,* dans *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi,* Milan, 1934.

rigent vers le tombeau, des torches à la main, car la nuit est encore profonde et des étoiles brillent au ciel. A côté de ces scènes qui rappellent les vérités fondamentales de notre foi : la rédemption et la résurrection, voici les miracles qui manifestent la toute-puissance du Sauveur : le paralytique guéri qui emporte son lit ; Jésus marchant sur les eaux, et tendant la main à Pierre qui s'enfonce dans le flot débridé. Enfin, la Samaritaine près du puits et David, vainqueur de Goliath, exhortent les fidèles à mettre leur confiance et leur espérance en Celui qui a vaincu l'enfer et la mort, et qui fait participer ses disciples au même triomphe. Quelle lumière aux heures les plus noires de la persécution de Dèce ! Deux chrétiens de Doura ont inscrit leur nom et un appel au Christ sur la bordure de la fresque de David terrassant Goliath. On peut se demander si un tel édifice, avec sa décoration qui annonce celle des catacombes, n'a pas été inspiré par des constructions similaires qui pouvaient se voir à Antioche, la grande ville chrétienne, la plus voisine. Les fouilles entreprises par la France et l'Amérique, dans cette ville encore si mystérieuse, nous le révéleront peut-être un jour.

Du moins dès maintenant, grâce à ces deux exemplaires, nous connaissons avec plus de précision ces maisons-églises où, durant le troisième siècle, affluaient les chrétiens. A l'extérieur, pareilles aux autres maisons, insignifiantes en apparence, elles ne livraient qu'aux initiés leur splendide secret.

Devant ce contraste inscrit dans la pierre de ces édifices, comment ne pas songer à l'Enfant-Dieu qui, sous les anéantissements apparents, cache toute la gloire de la Divinité. Il est l'impuissance, emprisonnée dans des langes, et sa main dirige le monde ; il n'est qu'un pauvre être vagissant, guetté par la mort dès sa naissance, et les hommes n'ont de vie que par lui ; il est la pauvreté et il enrichit les mages de ses ineffables dons ; les parois d'une crèche le tiennent captif, et les cieux ne sont pas assez vastes pour contenir sa grandeur infinie. Pareille à celle du Christ, la vie des chrétiens de ces âges lointains est marquée du même contraste. Mystère déroutant pour les païens, que l'*Epître à Diognète* exprime dans un fier et radieux langage : «(Les chrétiens) ne se distinguent des autres hommes, ni par le pays, ni par la langue, ni par les mœurs. Ils n'habitent pas des villes qui leur soient propres ; ils n'usent pas d'une langue spéciale ; ils ne mènent pas une vie à part. Mais s'ils habitent les cités grecques ou barbares, où la naissance les a placés, s'ils suivent les habitudes locales en fait de vêtement, de nourriture et autres usages, ils nous offrent l'exemple d'une vie étonnante et véritablement incroyable. Ils habitent leur propre patrie, mais comme des voyageurs. Ils jouissent de tout comme des citoyens, et ils souffrent tout comme des étrangers. Tout pays étranger leur est une patrie, et la patrie leur est une terre étrangère. Ils se marient comme

tout le monde ; ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveau-nés. Ils mangent comme tout le monde, et ils ne mangent pas comme tout le monde. Ils sont dans la chair, mais ils ne se conduisent pas selon la chair. Ils vivent sur la terre, mais ils sont les citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois, mais ils se montrent supérieurs aux lois par leur conduite. Ils aiment tout le monde, et tout le monde les persécute. On ne les connaît pas, et on les condamne ; on les met à mort, et ils y puisent la vie ; ils sont mendiants, et ils en enrichissent plusieurs ; ils manquent de tout, et tout leur arrive en abondance ; on les déshonore et, parmi les affronts, ils sont couverts de gloire ; on déchire leur réputation, et on rend témoignage à leur vertu ; on les maudit, et ils bénissent ; on les insulte, et ils répondent par le respect. Ils font le bien, et on les châtie comme des malfaiteurs ; mais dans le châtiment même ils se réjouissent, parce qu'ils y trouvent la vie ; les Juifs leur déclarent la guerre comme à des étrangers et les Grecs les poursuivent ; mais leurs adversaires ne sauraient dire le motif de leur haine... Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde... Dieu a voulu leur donner un rang si éminent qu'il ne leur soit plus permis de déchoir » (14). Bref, vie à double face, qui, dans la maison-église des premiers âges chrétiens, trouve son symbole le plus fidèle et le plus expressif.

II. — L'ANTIQUITE CHRETIENNE

1. *La Basilique* (1).

Après la paix constantinienne, un autre nom surgit pour désigner l'église chrétienne (2). On l'appelle « Basilique » : « la maison royale par excellence ». Ce sens étymologique, si parfaitement adapté à l'édifice qui abrite le mystère eucharistique (3), semble cependant, chez les Romains, n'avoir joué aucun rôle dans l'emploi de ce mot. Pour

(14) *Epître à Diognète,* c. V et VI ; dans P.G., t. II, col. 1174-1175.

(1) *Bibliographie* : P. Lavedan, *Histoire de l'art,* édit. « Clio », Paris, 1944, p. 6-16 ; bibliographie : p. 48-54. — H. Grisar, *Rom beim Ausgang der antiken Welt,* Frib.-en-Brisg., 1901 ; traduction et révision par A. Bartoli, 1930. — Hübsch, *Die altchristlichen Kirchen nach dem Baudenkmälern und ihren älteren Beschreibungen,* Karlsruhe, 1862-1863. — Armellini, *Le chiese di Roma del secolo IV al XIX,* Rome, 1891. — R. Krautheimer, *Le Basiliche cristiane antiche di Roma,* sec. IV-IX, Rome, 1937. — O. Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne* : t. III : *Basiliques et églises de Rome,* 2e édit., Paris-Rome, 1909. — E. Mâle, *Rome et ses vieilles églises,* Paris, 1942. — Pio Spezio, *Bibliografia metodico-analitica delle Chiese di Roma,* Rome, 1928. — F. X. Zimmermann, *Die Kirchen Roms,* Munich, 1935.

Quelques monographies : Letarouilly, *Le Vatican et Saint-Pierre de* Rome, 1892. — R. Krautheimer, *Contributi per la storia della basilica di San Lorenzo fuori le mure,* dans *Rev. arch. crist.,* 1934, p. 285-334. — Muñoz, *L'église de Sainte-Sabine à Rome,* Rome, 1925.

(2) Cfr *Vita Constantini,* par Eusèbe, III, 31 ; voir aussi F. X. Kraus, *Gesch. der christlichen Kunst,* t. I, p. 270-271 ; Peregrinatio Silviae (383) (« basilica id est dominicum »), cfr C.S.E.L., t. XXXIX, p. 23, I. 2.

(3) Cfr saint Isidore de Séville, *Orig.,* XV, 1.

Cicéron, la « Basilique » est un élargissement du Forum (4) ; et Vitruve la définit « une salle centrale entourée d'un portique à deux étages » (5). La basilique constantinienne représente un type très particulier d'église. Malgré les déformations subies au cours des siècles, Sainte-Marie-Majeure et Sainte-Sabine, toutes deux érigées à Rome dans la première moitié du V^e^ siècle, nous font sentir encore aujourd'hui l'harmonie et la grâce de ces édifices religieux que nous retrouvons, plus ou moins modifiés par des influences étrangères ou régionales, à Ravenne (6), en Palestine (7), en Syrie (8), en Asie Mineure (9) et en Afrique (10).

Une basilique complète, comme l'était jadis celle de Saint-Pierre, comprenait trois parties : l'atrium (en français « aître », appelé encore pronaos, vestibulum, ou paradeisos (en français « parvis »), la nef avec ou sans bas-côtés, enfin le presbyterium (apsis, concha).

L'atrium était une cour rectangulaire, entourée de portiques ; agrémentée en son milieu par une fontaine (cantharos) où les chrétiens, avant de franchir la porte du sanctuaire, se lavaient le visage, les mains et les pieds (11). Sous les portiques, des personnages de marque avaient leur tombe ou leur sarcophage. Les cimetières de jadis, blottis contre l'église, ont là leur origine. En Orient, l'atrium se réduisait à un simple portique, élargi ou non d'un narthex.

Des portes, correspondant au nombre des nefs, livraient passage à l'afflux des fidèles pour les introduire dans le corps de l'édifice : l'« oratorium populi » ou le « quadratum populi ». Une nef centrale, aussi large que haute, bordée parfois de deux ou même de quatre bas-côtés, moins élevés et plus étroits, contenait l'assemblée. Le côté droit était réservé aux hommes, les femmes occupaient le côté gauche (12). Il arrive, comme à Sainte-Agnès-hors-les-murs, que les col-

---

(4) Cfr *Ad Atticum*, IV, 16.

(5) Vitruve, *De Architectura*, V, 1.

(6) Cfr Ch. Diehl, *Ravenne*, dans *« Villes d'art »*, 2^e^ édit., Paris, 1926.

(7) Cfr de Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte*, Paris, 1860 ; Vincent et Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. II : *Jérusalem nouvelle*, Paris, 1914-1926 ; Vincent, dans *Revue biblique*, 1936, p. 544-574.

(8) Cfr H. C. Butler, *Early churches in Syria, fourth to seventh centuries*, Princeton University, 1929 ; H. W. Beyer, *Der syrische Kirchenbau*, Berlin, 1925.

(9) Cfr S. Guyer, *Die Bedeutung der christlichen Baukunst des inneren Kleinasiens für die allgemeine Kunstgeschichte*, dans *Byzant. Zeitschr.*, 1933, p. 78-104, 313-330.

(10) Cfr E. Buonaiuti, *Il cristianesimo nell' Africa Romana*, Bari, 1928 ; Y. Vaultrin, *Les Basiliques chrétiennes de Carthage*, dans *Revue Africaine*, 1932 et 1933 ; S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, 1907, p. 113-343.

(11) Cfr saint Paulin de Nole, *Natal. S. Felic.*, V, 3 ; Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. X, c. 4.

(12) Cfr *Constitut. apost.*, II, 57 ; Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, c. VIII ; saint Augustin, *In Matth.*, Hom. 74 ; F. X. Kraus, *Realenz.*, t. II, 382.

latéraux soient surmontés de tribunes percées de larges baies. Un des charmes les plus captivants de la basilique, ce sont, entre la nef et les bas-côtés, les files de colonnes, arrachées souvent à des édifices païens. Au-dessus de l'architrave ou des arcs qui relient entre elles les colonnes, s'élève un mur jusqu'à la naissance du toit en appentis qui recouvre les collatéraux. Surface toute indiquée pour recevoir la parure des mosaïques. De larges fenêtres en plein cintre, creusées dans les parois qui dominent les bas-côtés, éclairent abondamment la partie centrale de l'édifice. Une charpente apparente qui laissait voir les formes, ou un plafond plat enjolivé à l'occasion de caissons, couronnent l'intérieur.

Un arc de triomphe solennel marque l'entrée du sanctuaire : abside demi-circulaire, voûtée en cul-de-four, précédée parfois d'un transept. Le bas de l'abside est ourlé de bancs en pierre ou en bois pour les prêtres. Des deux côtés, ils convergent vers la chaire de l'évêque, placée au fond (13). Au centre de l'espace absidial, à l'entrée du « presbyterium », s'élève l'autel. Dans les églises plus importantes, il était surmonté d'un baldaquin (ciborium), porté sur quatre colonnes (14).

Le problème de l'origine de la basilique chrétienne n'est pas encore, jusqu'à présent, pleinement éclairci. On a songé tour à tour à la « basilica forensis » remaniée et adaptée au culte chrétien (15) ; à la maison romaine, grecque ou syrienne (16) ; à la chapelle cimétériale (17), aux temples persans (18) ou aux édifices funéraires pour-

(13) « Segregetur presbyteris locus in parte domus ad orientem versa. *Et in medio inter eos situm sit episcopi solium,* et cum eo sedeant presbyteri ». Cfr *Constit. Apostol.,* l. II, c. 57 ; éd. Funk, Paderborn, 1905, p. 159-160.

(14) Dans les églises dites : cimétériales, l'autel dans les débuts, en bois et portatif, était disposé à proximité de la tombe du martyr ; quand l'autel devint fixe, on le construisit généralement au-dessus de la tombe (cfr De Rossi, *Bulletino,* 1874, p. 5-15, 64-75 ; 1884, p. 85, 149 sq. Les premiers témoignages de reliques renfermées dans les autels sont du Pseudo-Cyprien, *De laude martyrii,* c. 30 ; édit. Hartel, dans C. S. E. L., t. III, p. 51, et du V^e^ concile de Carthage (401), can. 14, cfr Mansi, t. III, 971.

(15) Cette opinion émise par Alberti, *De re aedificatoria,* 1445 et partagée entre autres par Canina, *Ricerche sull' architettura più propria dei tempi cristiani,* Romae, 1843, a été réfutée d'une façon définitive par Zestermann, *Die antiken und die christlichen Basiliken,* Leipzig, 1846 ; cette opinion trouve pourtant encore des défenseurs : cfr F. Hendrichs, *La voce delle chiese...,* p. 71-72.

(16) Cfr Dom Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne,* t. I, p. 354 ; Dehio, *Die Genesis der christlichen Baukunst,* Munich, 1885 ; Lemaire, *L'origine de la Basilique latine,* Bruxelles, 1911 ; G. Schnürer, *L'Eglise et la civilisation,* trad. française, Paris, 1933, t. I, p. 144.

(17) Cfr C. M. Kaufmann, *Handbuch d. christl. Archäologie,* 7^e^ édit., Paderborn, 1922, p. 160 sq. Opinion défendue déjà par F. X. Kraus, dans *Gesch. d. christl. Kunst,* t. I, p. 262 sq.

(18) Cfr U. Monneret de Villard, *The fire Temples,* dans *Bullet. of the American Institute for Persian Art and Archaeol.,* déc. 1936.

vus de salles de réunion (19). L'opinion la plus vraisemblable, semble-t-il, est celle qui rattache la basilique aux édifices à mystères où se réunissaient les adeptes des cultes orientaux. Le sanctuaire de Samothrace, le Bacchéion d'Athènes, ainsi que la basilique de la Porte Majeure, à Rome, sont, avant le christianisme, de véritables basiliques du type constantinien (20). Les architectes chrétiens se seraient contentés de reproduire ce modèle tout en le rendant plus magnifique et plus digne de la religion nouvelle. Si l'on en croit les Pères Vincent et Abel (21) dont la thèse est partagée par M. E. Mâle (22), une basilique chrétienne à trois nefs aurait été érigée, dès le IIIe siècle, à Emmaüs, en Palestine, à l'emplacement même de la maison où, suivant la légende, Jésus ressuscité s'était fait reconnaître des deux disciples, en « rompant le pain ». D'autres archéologues, cependant, comme M. Aubert (23), se refusent à voir dans la construction primitive une basilique chrétienne.

Quoi qu'il en soit de cette question d'origine, ce qui est sûr, c'est que, dans l'antiquité chrétienne, ce type d'édifice religieux eut une vogue immense. Pendant des siècles, le monde chrétien construisit des basiliques. Celle d'Echternach (Grand Duché du Luxembourg), érigée en l'honneur de saint Willibrord, est datée de 1031 (24). Rome surtout manifeste pour cette forme d'église une préférence visible. Après les basiliques du Latran, de Saint-Pierre et Saint-Paul-hors-les-murs (IVe siècle), voici, au Ve siècle, celles de Sainte-Sabine et de Sainte-Marie-Majeure, harmonisée au XVIIIe siècle, par l'architecte Fernando Fuga (25). Aux siècles suivants, Rome s'enrichit de Saint-Laurent-hors-les-murs (VIe siècle), de Sainte-Agnès (VIIe siècle) et de Sainte-Marie de Cosmédin (VIIIe siècle). A l'époque de l'iconoclasme, Pascal I (817-824) reconstruit et enrichit de mosaïques Santa-Maria-in-Domnica, Sainte-Praxède et Sainte-Cécile (26). Même au XIIe siècle, alors que le style roman s'épanouit dans toute sa beauté et sa riche variété, alors que Saint-Denis inaugurait la période de gloire de l'architecture gothique, alors que tout changeait autour

(19) Cfr A. Grabar, *Le martyrium. Recherches sur le culte des religions et l'art à la fin de l'antiquité et au début du moyen âge* (sous presse).

(20) Cfr G. Leroux, *Origines de l'édifice hypostyle*, Paris, 1913 ; L. Bréhier, *Les origines de la Basilique*, dans *Bullet. monument.*, t. 86, 1927, p. 221-249 ; J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1927.

(21) Cfr L. H. Vincent et F. M. Abel, *Emmaüs, sa basilique et son histoire*, Paris, 1932.

(22) Cfr E. Mâle, dans *Revue de France*, 1934 (II), p. 425-435 ; *Rome et ses vieilles églises*, Paris, 1942, p. 56-57.

(23) Cfr M. Aubert, dans *Syria*, 1933, p. 217.

(24) Cfr Richard-Marie Staud, *Aus der Baugeschichte der Jubelkirche*, dans *Zur 900 Jahrfeier des Weietages der Basilika des hl. Willibrord in Echternach*, 1031-1931, Luxembourg, 1931, p. 13 sq.

(25) Cfr E. Mâle, *Rome et ses vieilles églises*, Paris, 1942, p. 87-89.

(26) Cfr E. Mâle, *lib. cit.*, p. 117 sq.

d'elle, Rome demeure inébranlablement attachée à son passé. L'église de Sainte-Marie du Transtévère, refaite par le Pape Innocent II (1142) et achevée après sa mort (1148), reproduit fidèlement les anciens modèles de l'architecture chrétienne (27).

Cet attachement indéfectible s'explique lorsqu'on envisage les caractères de ces églises de l'époque constantinienne.

Comme dans les édifices du premier âge chrétien, l'extérieur de la basilique est fort simple, négligé peut-on dire, tandis qu'à l'intérieur la fresque, la mosaïque, les tissus, l'orfèvrerie et la sculpture déploient leur luxe prestigieux. Telles nous apparaissent encore aujourd'hui, à Rome, Sainte-Pudentienne (IV^e siècle), Sainte-Marie-Majeure (V^e siècle), l'église des Saints-Côme et Damien ; ou à Ravenne, Saint-Apollinaire-in-Classe et Saint-Apollinaire-le-Neuf (VI^e siècle). Par ce contraste, l'Eglise continuait à rappeler aux fidèles l'image de l'Enfant-Dieu et les faisait se souvenir que, dans leur vie, ils devaient dépasser les apparences, pour ne s'attacher qu'à la grande réalité divine.

Une secrète harmonie entre l'organisation de l'Eglise elle-même et les trois parties de la basilique renforçait encore l'estime pour ce style d'édifice religieux. L'atrium, qui se rattache à la maison de Dieu sans la constituer, rappelle le catéchuménat, organisé depuis le second siècle, qui achemine les païens vers le baptême. Le corps central, avec ses bas-côtés, figurent le peuple chrétien incorporé au Christ par le sceau baptismal. L'abside enfin symbolise l'Eglise enseignante, l'autorité judiciaire, doctrinale, législative et sanctificatrice qui préside à la société religieuse fondée par le Christ.

L'harmonie des lignes, l'étendue de l'espace et la profusion de la lumière, sont d'autres traits qui devaient orienter la prédilection de l'Eglise romaine vers le style basilical.

Quiconque franchit le seuil de Sainte-Marie-Majeure ou de Sainte-Sabine se sent à la fois ému et séduit. Ce charme unique, un peu mystérieux, est dû au génie de la Grèce qui se manifeste ici avec son admirable goût de la proportion et de l'harmonie. Les architectes grecs sont toujours restés de fervents disciples de Pythagore ; jamais ils n'ont cessé de croire à la vertu du nombre. « L'un et le multiple, affirmait Platon, constituent la loi fondamentale de l'être ». Il devinait obscurément ce que nous savons par la révélation, à savoir que la Perfection suprême elle-même c'est l'Unité se déployant en Trinité ; et la Trinité se retrouvant dans l'Unité. Le principe de l'harmonie et en même temps le principe de la solidité de la basilique comme celui des édifices grecs, c'est la colonne. La colonne est le plus pur chef-d'œuvre de l'esprit hellénique. Par le léger renflement de son fût, elle évoque la respiration et la vie ; par la magnifi-

(27) Cfr E. Mâle, *lib. cit.*, chap. X, p. 202-227.

cence de son chapiteau, elle nous fait sentir la beauté monumentale de la feuille d'acanthe ; et enfin, par la délicatesse des légers saillants et rentrants de la base, elle nous fait entendre le rythme délicat des brèves et des longues des poètes lyriques. C'est elle qui, par le rayon de sa base, fournit aux architectes le module qui préside à toute l'ordonnance de l'édifice. En voyant ces rangées de colonnes identiques, élégantes et fortes, qui acheminent le fidèle vers l'autel, centre du sanctuaire, comment ne pas songer à l'Homme-Dieu, règle et modèle de l'humanité, fondement et base de toute la société? « Voie » royale qui entraîne ceux qui la suivent jusqu'au sein de la Divinité elle-même, source de la perfection et de la félicité?

Notons de plus que, dans la basilique, prédomine la ligne apaisante par excellence : l'horizontale. Même lorsque les arcs se substituent à l'architrave, comme à Sainte-Sabine, toute violence, toute surtension est évitée. Depuis le sol jusqu'au faîte, rien de brusqué, rien de heurté, rien d'écrasant, rien de massif. Ces nefs baignent dans une atmosphère de sérénité et de repos. Comment symboliser plus heureusement la « paix » que le Christ a promis au monde, cette tranquille assurance qu'il fait régner dans le cœur de ceux qui l'aiment, même au plus fort de la tempête?

L'espace est une autre caractéristique de ce type d'église. Dans la basilique civile idéale, construite par Vitruve à Fano, la largeur égalait sa hauteur, si bien que dans sa grande nef une circonférence pouvait s'inscrire. Ce sont à peu de chose près les mêmes proportions que nous retrouvons à Sainte-Marie-Majeure et à Sainte-Sabine depuis qu'un plafond, substitué à la charpente apparente, en 1936, lui a rendu son aspect primitif. Devant ces étendues qui s'élargissent à perte de vue — nous songeons surtout à Saint-Paul-hors-les-murs, — le visiteur, étonné et surpris, se souvient du mot du Christ adressé à saint Pierre : « *Duc in altum* ! Au large ! » et se rappelle son ordre donné aux apôtres de porter son message de salut jusqu'aux extrémités de la terre, afin de faire participer l'humanité entière aux fruits de sa Rédemption.

La lumière est une dernière beauté de la basilique chrétienne. Elle pénètre en abondance par les fenêtres hautes, aussi nombreuses que les intercolonnements, et inonde la nef de clarté. La contre-Réforme crut qu'une demi-obscurité favorisait davantage le recueillement et la prière. Dès le temps de Sixte-Quint, on commença à murer les fenêtres des basiliques ; on en fit disparaître une sur deux à Sainte-Marie-Majeure. A Sainte-Sabine, des vingt-six fenêtres de la nef, six seulement furent conservées. L'antiquité, elle, était avide de lumière. Elle y discernait le reflet de Celui qui est « la Lumière du monde » (J e a n, XII, 46 ; VIII, 12 ; L u c, II, 32) et qui, par la splendeur de sa Rédemption, a dissipé les ténèbres du paganisme et du péché. De plus, il lui semblait qu'aux « fils de lumière » (*Eph.*, V,

8 ; *I Thess.*, V, 5 ; *Jean*, XII, 36), aux « Phôtizomenoi », elle rappelait qu'ils devaient être, à leur tour, « lumière » (*Matth.*, V, 14), éclairant les autres hommes par leur exemple et leur vie. Ce symbolisme était plus manifeste encore lorsque, selon l'usage oriental emprunté sans doute au temple du feu, de la religion mazdéenne ([28]), on perçait l'abside de fenêtres pour laisser pénétrer dans l'église les premiers rayons du soleil levant. Dès le IV[e] siècle, les « Constitutions apostoliques » (II, 57), rédigées en Orient, exigent que le sanctuaire soit dirigé du côté du Levant ([29]).

Nous avons dit que la maison-église des premiers siècles chrétiens évoque l'Enfant-Dieu. La basilique suggère une des images les plus radieuses des catacombes : le « Bon Pasteur ». Comme la basilique elle-même, le « Bon Pasteur » n'inspire aucune idée de frayeur ou de violence ; sa bonté condescendante nous attire et nous charme ; sa puissance et son dévouement à toute épreuve suscitent et entretiennent dans les âmes la tranquillité et la paix. En les rassasiant de sa propre chair, il les envahit de sa lumière. Les vastes espaces de la basilique, que sont-ils à côté du rêve immense du « Pasteur » divin? Un seul bercail pour l'humanité tout entière!

Ces pensées que nous venons de développer étaient familières aux chrétiens de l'époque de Constantin. Pour s'en convaincre, il suffit de relire quelques passages du discours d'Eusèbe prononcé à l'occasion de la dédicace de la basilique de Tyr, reconstruite par l'empereur avec une véritable magnificence. « Quant à ...*Jésus notre Sauveur à nous* qui étions désespérés, ayons son nom à la bouche et vénérons-le, parce que seul, lui, le Fils très unique et très bon du Père qui est toute bonté, selon la pensée de l'amour du Père pour les hommes, il n'a pas hésité un moment à revêtir notre nature à nous qui étions gisants au fond de la corruption ; comme le meilleur des médecins qui, pour sauver les malades, « regarde les maux, touche ce qui est répugnant et sur les malheurs d'autrui moissonne pour lui-même des douleurs » ([29bis]), il nous a sauvés, nous qui étions non seulement malades d'ulcères terribles et tourmentés par des blessures purulentes, mais encore qui étions couchés parmi les cadavres ;

(28) Cfr Strzygowski, *Le temple de feu*, dans *Revue des arts asiatiques*, mars 1927.

(29) Cfr *Constitutions apostoliques*, l. II, c. 57 ; édit. F. X. Funk, Paderborn, 1905, p. 159-160 ; voir aussi Tertullien, *Apol.*, c. 16. — L'Orient rappelait également le paradis, le premier séjour de l'humanité, cfr S. Grégoire de Nazianze, *Orat. de precatione*, édit. Krabinger, Landshut, 1840, p. 103. D'autres témoignages chez Gretser, *De cruce*, l. I, c. 26. Au moyen âge, on se persuadait que le Christ était monté au ciel à l'Est, et que de ce côté aussi le Juge suprême allait revenir pour juger le monde ; cfr Honorius d'Autun, *Gemma animae*, I, 95 ; Durandus, *Rationale*, l. V, c. 57 ; saint Thomas, *II[a] II[ae]*, q. 84, a. 3. Voir aussi E. Mâle, *Rome et ses vieilles églises*, p. 67-69.

(29bis) Cfr Hippocrate, Περὶ φυσικῶν 1 (édit. de Littré, t. VI, p. 90 ; cfr aussi Origène, *Contre Celse*, IV, 15.

il nous a seul tirés à lui des abîmes de la mort, parce que nul autre de ceux qui sont au ciel n'avait assez de force pour procurer, sans subir de dommage, le salut de tels maux. Seul donc, il a touché la corruption de notre misère profonde ; seul, il a porté le fardeau de nos souffrances ; seul, il a pris sur lui la peine de nos impiétés. Bien plus, *il nous a relevés* quand nous étions déjà non pas à demi morts, mais corrompus et puants dans les tombeaux et les sépulcres. Autrefois et maintenant, avec le zèle de sa charité pour les hommes, contre toute espérance de qui que ce soit et même de nous, il nous sauve et il nous donne sans compter les biens du Père, lui, l'auteur de la vie, le créateur de la lumière, notre grand médecin, roi et seigneur, le Christ de Dieu... Lors donc que le « grand Pasteur » crut bon de rassembler à nouveau ses enfants dans un même lieu, après qu'il eut éloigné les bêtes fauves et les loups, et toute la race des animaux féroces et sauvages,... il voulut relever aussi la bergerie du troupeau « pour couvrir de honte l'ennemi et l'oppresseur », et fournir comme une réplique victorieuse aux audacieuses entreprises des impies contre Dieu... (Maintenant l'Église) fleurit comme un lis, et elle embaume tous les hommes de l'odeur divine, parce que, est-il dit, « dans le désert a jailli une eau », le flot de la reconnaissance divine par l'eau lustrale du salut, et maintenant le désert de tout à l'heure est devenu une région humide, et sur la terre aride s'est déversée une eau vive, et la force est véritablement dans les mains auparavant sans vigueur : ces travaux sont les preuves magnifiques et éclatantes de la puissance de ces mains. Mais les genoux eux aussi, débiles autrefois et sans énergie, ont repris leur allure habituelle, et ils marchent droit devant eux dans le chemin de la connaissance de Dieu, *ils se hâtent vers le troupeau familier du pasteur qui est toute bonté*. Si les âmes de quelques-uns ont été engourdies par les menaces des tyrans, le Verbe sauveur ne les laisse pas sans remède. Il leur donne à elles aussi tous ses soins ; il leur rend la santé complète et les encourage à la confiance en leur disant : « Consolez-vous, âmes pusillanimes, courage, ne craignez pas » ([30]).

On le voit : ce sont les thèmes essentiels de la parabole du Bon Pasteur qui forment le dessin de cette étoffe oratoire. Bonté condescendante qui attire le Bon Pasteur vers ses brebis ; dévouement jusqu'au sacrifice de sa vie pour les sauver ; puissance invincible pour les protéger et les arracher de la griffe des fauves ; soins empressés et adaptés pour guérir leurs infirmités et leur faiblesse ; appel adressé à tous pour amener ou ramener les hommes à son unique bercail. Et, sans doute, les autres évêques qui, à cette même époque, célébraient la gloire des églises relevées de leurs ruines,

(30) Cfr Eusèbe, *Hist. ecclésiast.*, l. X, c. IV, n°s 10-12, 28, 33-34.
(31) Cfr Eusèbe, *lib. cit.*, l. X, c. II, n° 1.

faisaient entendre le même langage pour exalter les bienfaits du Bon Pasteur ([31]) dont la basilique reflète si bien l'image. —

2. *L'église à plan central* ([32]).

La Basilique chrétienne est une création du génie hellénique, ennobli par le christianisme. A l'origine de l'église à plan central, nous trouvons le génie oriental, affiné par l'hellénisme, spiritualisé par le christianisme. Byzance est le centre où s'élabore cet art nouveau qui, à l'architecture statique, substitue le principe dynamique de la poussée contre-butée par des forces opposées ; et c'est Byzance encore qui propage cet art à travers tout le monde chrétien ([33]).

Trois influences orientales ont contribué à former l'art byzantin : l'Asie Mineure, la Syrie et l'Egypte. Mais ces pays eux-mêmes ne se sont éveillés à un art personnel et original que grâce à la Perse.

La Perse des « Sassanides » (226-632), tributaire elle-même des anciennes civilisations orientales, semble bien avoir donné le branle à ce grand mouvement d'architecture qui devait célébrer de si éclatants triomphes. « En s'assimilant les formes et les enseignements des anciennes civilisations orientales, écrit M. Diehl, en les combinant avec une heureuse ingéniosité, la Perse du III[e] siècle, comme jadis celle des Achéménides (668-330 avant Jésus-Christ), avait créé un art original et florissant. Le centre principal de cette renaissance fut le pays compris entre l'Euphrate et le Tigre, cette Mésopotamie où toujours s'élevèrent les grandes capitales : Babylone et Séleucie, Ctésiphon et, plus tard, Bagdad. De là, les vieilles traditions orientales ressuscitées se propagèrent bien vite à travers le monde hellénistique, arrêtant, refoulant la civilisation grecque, réveillant, partout où elles pénétraient, la mémoire des anciens arts indigènes. De bonne heure elles envahissent ainsi, sinon les grandes cités hellénistiques du littoral (Alexandrie, Antioche...) — où cependant leur influence se fait également sentir ; — du moins tout l'arrière-pays de Syrie, d'Asie Mineure et d'Egypte, apportant des formes nouvelles, des enseignements nouveaux, modifiant à leur contact les libres figures de l'art classique. C'est à elles que l'architecture dut la coupole sur trompe d'angle et les procédés de la voûte sans cintrage, qui permirent de la construire » ([34]).

---

(32) *Bibliographie* : P. Lavedan, *Histoire de l'art*, coll. « Clio », Paris, 1944, p. 55-58. — Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, 2[e] édit., Paris, 1925-1926 (excellente mise au point des théories parfois trop hardies de Strzygowski, le grand initiateur de l'étude de l'art oriental). — L. Bréhier, *L'art byzantin*, Paris, 1924. — A. Grabar, *L'art byzantin*, Paris, 1938. — P. Lemerle, *Le style byzantin*, Paris, 1943. — O. Wülff, *Die altchristliche Kunst von ihren Anfängen bis zur Mitte des ersten Jahrtausend*. — A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, Paris, 1882 (admirable exposé technique qui garde toute sa valeur).

(33) Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 134-136.

(34) Ch. Diehl, *lib. cit.*, p. 12-13.

L'Asie Mineure fait plus spécialement son profit de la voûte : héritage de la Mésopotamie, et de la coupole : legs de la Perse. A côté des basiliques, précédées d'un atrium et couvertes de charpente, nous rencontrons dans ces régions des basiliques voûtées en berceau ; des édifices à plan central et des basiliques à coupoles ([35]). Il ne semble pas douteux que ce soit l'Asie Mineure et non l'Arménie, comme le veut Strzygowski ([36]), qui ait appris à Byzance son art de voûter les édifices religieux. « L'art byzantin, écrit Choisy, a pour point de départ la voûte sans cintrage, et celle-ci suppose essentiellement l'emploi de la brique ». Or ces conditions ne se rencontrent qu'en Asie Mineure. « Hors de la région occidentale de l'Asie Mineure, on n'aperçoit nulle part l'esprit de la construction voûtée sans cintrage, ni cet enchaînement logique de progrès dont l'art byzantin fut la manifestation dernière ; partout ailleurs on le trouve constitué de toutes pièces comme un art importé ; là seulement on le saisit dans son germe et dans son essor. C'est de là qu'il rayonne sur le reste de l'empire grec » ([37]).

La Syrie, elle, s'assimile plus complètement l'esthétique orientale qui se manifeste dans la sculpture décorative ou plus exactement dans *la décoration sculptée,* ignorée de l'art grec ([38]). Dans cet art nouveau, le chapiteau hellénique, si monumental avec sa feuille d'acanthe, n'est plus qu'une « broderie appliquée sur un cube de pierre ». « Cette acanthe, écrit Grabar, dépourvue de tout modelé, adaptée aux exigences rythmiques de l'ornement, perd complètement son caractère réel, et se fond dans la masse des motifs qui l'entourent .» Cette sculpture, amenuisée en dentelle, se complique en outre de dessins géométriques et zoomorphiques les plus inattendus, et adopte tous les raffinements de la polychromie.

Avec cette décoration, apprise d'ailleurs, la Syrie transmet à Byzance un legs plus personnel : son iconographie religieuse. « L'Annonciation, l'adoration des Mages, le baptême du Christ, la crucifixion, les saintes femmes au tombeau, l'Ascension, la Pentecôte, l'Anastasis » ont pour prototypes les mosaïques qui décoraient quelques-uns des plus célèbres sanctuaires de la Palestine ([39]).

L'Egypte enfin, tant orientale qu'hellénistique, marque de son empreinte l'art byzantin. En connexion avec l'Orient, l'Egypte élabore un art pictural historique et monumental, qui, déjà à El Bagaouat (IV[e] siècle), concurrence l'ancien art hellénistique : symbolique et décoratif. En face de l'élégance pittoresque, de la grâce simple, de la libre fantaisie de l'art alexandrin, et par une réaction voulue contre

(35) Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin,* p. 91-95.
(36) Ch. Diehl, *lib. cit.,* p. 102-106.
(37) Cfr A. Choisy, cité par Ch. Diehl, *lib. cit.,* p. 102.
(38) Cfr Ch. Diehl, *lib. cit.,* p. 50-54.
(39) Cfr Baumstark, *Palaestiniensia,* dans *Röm. Quartalschr.,* t. XX, 1906, p. 125.

l'hellénisme, dès le IV^e siècle et plus encore au V^e, un art indigène, tout pénétré de vieilles créations orientales, grandit, qui, tout en conservant les types grecs, les fige, les raidit en des attitudes plus sèches et plus conventionnelles, en des figures plus stylisées. Cet art abandonne en même temps la décoration pittoresque chère aux Alexandrins, pour s'orienter vers le style monumental (40). Cette peinture transposée en mosaïque délaisse l'échelle naturelle, pour adopter celle du monument lui-même. « Chaque trait, écrit Hayford Peirce, étant régi par une échelle minima, au-dessous de laquelle le détail est supprimé, échelle commandée par la distance à laquelle le spectateur doit se mettre afin d'embrasser le monument d'un regard. Cette discipline, méconnue par les Grecs, depuis la période archaïque, sera observée pendant tout le développement de l'art byzantin. »

Cet orientalisme monumental, à Constantinople, se tempère cependant d'hellénisme alexandrin. S'il n'est pas sûr que c'est à Alexandrie, plutôt qu'à l'Orient perse, que Byzance a emprunté l'idée du revêtement polychrome, brillant et coûteux, dont elle aimait à revêtir ses murs de briques ; elle lui doit par contre, très certainement, ce goût du pittoresque, enjoué et réaliste, qui déploie ses fantaisies et ses caprices jusque dans les édifices religieux du IV^e et du V^e siècles. Nous songeons plus particulièrement aux mosaïques de Sainte-Constance, à Rome, avec leur fleuve où les enfants nus s'ébattent familièrement en compagnie d'animaux aquatiques ; à celles de Saint-Georges de Salonique et du baptistère des Orthodoxes à Ravenne, avec leur brillant décor d'architectures en stuc ; à celles de Saint-Etienne de Gaza décrites par Choricius, avec leur figuration caractérisée du Nil. L'attrait du portrait est un dernier caractère dont l'art d'Alexandrie marque celui de Byzance. Même lorsque nous le voyons évoluer vers la peinture d'histoire, le style monumental garde cette tendance. Non seulement l'art byzantin mêle aux images saintes les portraits de princes, d'évêques et d'higoumènes ; mais aux figures idéales du Christ, de la Vierge, des apôtres, des évangélistes, il donne un caractère si individuel, qu'il en fixe, en quelque sorte, le type historique (41).

Ainsi dans sa technique comme dans son art, Constantinople combine et fusionne les apports syro-mésopotamiens, égyptiens et anatoliens, dérivés de la Perse, et de tout cela, de l'aveu même de ceux qui prétendent le plus réduire son rôle (42), elle tire l'art byzantin.

Et pourtant, l'art byzantin, tel que le crée la capitale, reste différent des arts orientaux. Et cela, parce que Constantinople reste fidèle à l'esprit grec. Grâce à son goût de la modération, elle évite cette démesure dans la construction comme dans la décoration qui, ailleurs,

(40) Cfr Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 77.
(41) Cfr Ch. Diehl, *lib. cit.*, p. 66-70.
(42) Cfr Bertaux, *La part de Byzance dans l'art byzantin*, dans *Journal des savants*, 1911, p. 164, 304.

nous écrase ou nous éblouit, avec cette brutalité qui étouffe tout véritable sentiment d'admiration. Tandis qu'en Egypte, en Syrie, en Arménie, l'hellénisme recule devant le vieil Orient, dans la capitale, pleine des merveilles de l'art antique, la tradition classique subsiste. C'est par là que l'art byzantin n'est pas une simple copie de l'art oriental, mais une création originale et nouvelle (43).

Pour apprécier cet art dans toute sa beauté, il nous reste, à défaut des basiliques à coupoles des Saints-Apôtres de Constantinople, ou de Saint-Jean d'Ephèse, la « merveille de logique audacieuse et de science » : Sainte-Sophie de Constantinople. Deux architectes d'Asie Mineure, Anthémius de Tralles et Isidore de Milet, en dressèrent le plan hardi. Grâce aux largesses de l'empereur Justinien, elle put être terminée en cinq ans. Précédée d'un atrium et d'un narthex, divisée en trois nefs, cette église est avant tout une coupole sur trompes, contre-butée par deux demi-coupoles. Elle mesure en longueur 77 mètres et en largeur 71 mètres 70 ; la coupole dans son diamètre atteint 31 mètres et elle s'élève à 56 mètres du sol. Quarante fenêtres à la base de la grande coupole et cinq aux demi-coupoles éclairent abondamment le beau vaisseau. Le jour de sa consécration, le 27 décembre 537, l'empereur, ayant franchi le seuil de sa basilique, courut, dit-on, jusqu'à l'ambon, placé au centre de la grande coupole et, levant les mains au ciel, il s'écria : « Gloire à Dieu qui m'a jugé digne d'accomplir une telle œuvre... ô Salomon, je t'ai vaincu ! » Procope, un contemporain, a traduit en termes enthousiastes l'impression qu'il partageait sans doute avec beaucoup d'autres : « Lorsque, ainsi s'exprime-t-il, on entre dans cette église pour prier, on sent tout aussitôt qu'elle n'est point l'ouvrage de la puissance et de l'industrie humaines, mais bien l'œuvre même de la divinité ; et l'esprit, s'élevant vers le ciel, comprend qu'ici Dieu est tout proche, et qu'il se plaît dans cette demeure que lui-même s'est choisie » (44). Admiration parfaitement justifiée ! car Sainte-Sophie est « une réussite incomparable, un monument merveilleux, où l'art byzantin avait trouvé sa formule définitive et réalisé ses caractères constitutifs » (Diehl).

L'art byzantin est essentiellement un art religieux. « De bonne heure il eut un caractère théologique très prononcé, et il le conserva toujours. De bonne heure, l'Eglise, qui l'employa comme moyen d'enseignement et instrument de glorification, le guida et le surveilla assez exactement, et par là, il prit vite une certaine uniformité » (45). Même quand il n'est pas directement au service du culte liturgique, et qu'il a pour but d'exalter le souverain, il fait ressortir, suivant la mode orientale, ce qu'il y a de plus sacré, de surhumain, d'inac-

(43) Cfr Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 145.
(44) Cité par Ch. Diehl, *lib. cit.*, p. 166-167.
(45) Cfr Ch. Diehl, *lib. cit.*, p. 328.

cessible, dans la dignité du chef de l'État. Rien n'évoque mieux la grandeur, la majesté, la perfection de Dieu, que cet art où se mêlent si heureusement « la puissance expressive et la rigidité solennelle » (Millet).

La force même des circonstances orienta cet art vers la glorification du Verbe-fait-chair. Les luttes christologiques qui avaient pour origine la négation de la divinité du divin Sauveur, formulée par Arius, ont l'Orient, bien plus que l'Occident, comme champ de bataille. C'est là qu'elles se déroulent et qu'elles se manifestent dans toute leur âpreté. Elles aboutirent à la proclamation solennelle, à Nicée d'abord (325), à Constantinople ensuite (381), que le divin Sauveur est vrai Dieu, consubstantiel au Père, partageant avec lui la même nature, la même substance, la même perfection, la même gloire. Du même coup, la foi en la divinité du Sauveur s'intensifiait dans les âmes. Dans le mot composé Dieu-fait-homme, on s'habitua à mettre l'accent sur Dieu. Une hérésie nouvelle, tout aussi funeste que celle d'Arius, poussa l'excès jusqu'à ne plus vouloir voir en lui que la Divinité.

Une image nouvelle résuma bientôt cette orientation nouvelle de la pensée et de la foi chrétiennes. Le Dieu-fait-homme apparut comme le « Pantocrator », le Dominateur, le « Basileus » par excellence et le Juge suprême, et on lui donna comme escorte les textes les plus éblouissants de l'Apocalypse. « Notre Roi », ainsi l'appelle ce chant de louanges qui prélude au « Gloria » liturgique et que nous livrent les « Constitutions apostoliques » (46). Oui ! Roi, commente saint Cyrille d'Alexandrie, qui impose sa volonté au ciel, à la terre, à tout l'univers, « comme il convient à Dieu » (théoprepôs) (47). Pour représenter ce Christ Dominateur, l'art byzantin fait choix du type plus réaliste et plus majestueux créé par la Syrie, et délaisse peu à peu l'image plus idéaliste de l'art hellénistique des catacombes, qui se voit encore à Saint-Vital de Ravenne et à Saint-Apollinaire-le-Neuf. Le Christ y apparaît plus âgé, le visage encadré d'une barbe noire plus ou moins longue, les cheveux plats, séparés par une raie, les sourcils joints, le teint comme les blés, sous l'aspect caractéristique d'un homme de race juive. De plus en plus le « Pantocrator », le Dieu tout-puissant, Maître du monde, prendra un aspect sévère jusqu'à la tristesse et la dureté (48). Dans les églises, il occupera l'endroit le plus sacré : l'abside, ou la plus haute : la coupole (49).

Déjà Constantin le Grand l'avait représenté sous cette forme, en lui donnant une taille surhumaine, dans la coupole de l'église des

(46) Cfr *Constitutiones apostolicae*, l. VII, c. 47 ; édit. Funk, *Didascalia et Constit. apostol.*, t. I, Paderborn, 1905, p. 456.
(47) Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Johann.*, l. XII, dans *P.G.*, LXXIV, 622 C ; 641 C ; l. XI, dans *P.G.*, LXXIV, 493D. 501-B-D.
(48) Cfr Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 324-325.
(49) Cfr Ch. Diehl, *lib. cit.*, p. 487-489.

apôtres à Constantinople (50). A Daphni (XIe siècle), l'extraordinaire puissance de sa face et de ses mains nerveuses révèle le Maître du monde qui, du haut du ciel, fait planer sur ses sujets un regard dominateur. A Cefalù (Sicile) surtout (XIe siècle), l'image prend l'ampleur et l'éclat d'une vision. « Lorsqu'on entre dans l'immense vaisseau, écrit le Père de Jerphanion, on est saisi par cette figure colossale surgissant au-dessus d'un peuple d'autres figures, elles-mêmes de taille surhumaine. L'énorme différence d'échelle, son isolement sur un fond d'or uni, lui donnent un relief extraordinaire. On croit voir l'Éternel se dresser au-dessus de l'horizon pour inspecter sa création, car le regard plonge jusqu'au fond de l'édifice et l'embrasse tout entier. Et si l'on approche, on s'incline instinctivement devant la puissance de ce visage d'une gravité austère, un peu triste dans sa maigreur voulue (indice de la sainteté), de ce regard profond, réfléchi, de ce front qui se creuse d'un pli volontaire » (51).

Pour comprendre la basilique byzantine, il faut se rappeler cette image du « Pantocrator » pour laquelle elle est faite, et dont elle rappelle la majesté par l'ampleur de ses nefs, et la magnificence, par l'éclat de ses revêtements et de ses mosaïques. Prononcées dans un cadre comme Sainte-Sophie, ces paroles si solennelles du divin Maître, « Toute-Puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre » (Matth XXVIII, 18) résonnent avec toute leur ampleur et livrent tout leur sens. Dans la suite, lorsque la maternité divine de Marie aura été définie par le concile d'Éphèse, ce sera l'art byzantin, l'architecture byzantine, qui exaltera le mieux cette dignité qui dépasse toute dignité humaine. Insinuée, dès le Ve siècle, par les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure, à Rome, cette grandeur se manifestera à partir du VIe siècle dans toute sa rayonnante majesté.

(*A suivre*).

---

(50) Nicolas Mésarites, chez A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins*, II, Leipzig, 1908, p. 29 sq.

(51) Cfr G. de Jerphanion, *Voix des monuments*, nouvelle série, Paris, 1938, p. 18.

Enghien. Joseph Duhr, S. I.

SEMAINES RELIGIEUSES

NOTE PASTORALE

Les Missions populaires se poursuivent avec fruit : plus que jamais on se rend compte et de leur nécessité et de leur insuffisance. Une mission, même moderne, tous les sept ou dix ans, c'est assez et c'est trop peu. Il ne faudrait point, à notre avis, multiplier les missions proprement dites : il faut qu'elles gardent leur caractère d'événement exceptionnel et quelque peu sensationnel. Il faut d'ailleurs qu'elles restent fidèles à leur but et à leur objet propre : la mission veut avant tout remuer, secouer, convertir. On n'y arrive qu'en prêchant les grandes vérités éternelles : Dieu, la fin de l'homme, le sens de la vie, le péché, les fins dernières ; sans cela, plus de mission. On doit sans doute adapter ces vérités éternelles à la mentalité moderne, mais sans les affaiblir, sans les édulcorer. On peut y ajouter d'autres sujets, si le temps s'y prête, mais il faut que l'essentiel demeure. Sans ces sujets traités à la mission, les grandes vérités ne seraient plus guère prêchées, et la perspective d'éternité, qui seule donne à la vie son sens plénier, finirait par s'évanouir entièrement. Ces vérités éternelles restent, plus que jamais, le « fondement » sur lequel toutes les autres reposent.

Un bon conférencier ne fait pas encore un bon missionnaire ; une mission est essentiellement différente d'une série de conférences religieuses ; elle est un « mouvement », une action large et puissante. De plus en plus cet aspect « mouvement » prend le pas sur la prédication proprement dite. L'on peut même se demander si nous n'exagérons pas dans ce sens. Il faut, en tout cas, que les grandes réunions autour des grands sermons à l'église gardent leur place et leur rôle prépondérant. Le « mouvement » est créé avant tout pour entraîner les hésitants et pour galvaniser les masses.

Mais, du train où va notre monde, il devient évident qu'une mission, tous les sept ou dix ans, ne suffit plus, comme moyen d'apostolat extraordinaire, pour maintenir le niveau spirituel dans l'ensemble de la paroisse. Il y a sans doute, entre ces missions périodiques, la mission ordinaire et continue du ministère paroissial et des œuvres vives d'Action catholique. Mais précisément pour garder à celle-ci son niveau et sa vigueur, il faut, au moins tous les ans, quelque prestation extraordinaire, s'adressant à la paroisse dans son ensemble et en tant que communauté paroissiale.

Les « rénovations de la mission », sous leur forme traditionnelle, ne réussissent plus : les meilleurs missionnaires en conviennent. Elles donnent l'impression du « réchauffé ». Nous proposons *la retraite paroissiale annuelle*. Tous les ans, autant que possible à la même date, et à l'occasion d'une fête paroissiale (octave célèbre, patron local, adoration, etc.), on organise une « semaine religieuse », à laquelle on invite tous les baptisés et où l'on traite à fond un sujet religieux déterminé et d'actualité. C'est le grand « event » de l'année, la semaine de la paroisse.

Il y a des curés qui organisent deux ou trois triduums par an. Pourquoi disperser ainsi son effort ? Ne vaudrait-il pas mieux concentrer ses forces autour d'une grande semaine religieuse ? Les triduums peuvent avoir leur efficacité spéciale : il nous paraît qu'ils devraient davantage viser les élites, les groupes organisés de la paroisse (Ligues du Sacré-Cœur, groupements d'A.C., congrégations, etc.). Ils peuvent alors constituer d'utiles récollections. Pour atteindre la paroisse dans son ensemble, pour toucher la masse,

remuer l'opinion, créer un mouvement, autant que pour traiter un sujet à fond, trois jours ne suffisent pas.

Ailleurs on organise des séries de conférences religieuses : sermons de carême ou d'avent, où l'on traite un sujet déterminé. C'est mieux, mais il y manque le mouvement qui entraîne. Sans doute le temps liturgique prête ici son cadre aux conférences hebdomadaires ; mais, même ainsi, il faut recommencer, reprendre son élan chaque semaine, il faut réserver un mois entier. Facilement il y aura des trous dans la série. D'autre part le prédicateur se trouve immobilisé pendant des semaines pour une même paroisse, avec pertes de temps en voyages réitérés. Les conférences elles-mêmes, étant espacées, donnent presque fatalement l'impression de haché, de décousu. Une semaine d'affilée, avec conférence tous les soirs, se prête mieux à créer un mouvement. L'auditoire plus facilement s'enthousiasme ; il fait boule de neige ; l'atmosphère de la paroisse en est pénétrée ; on en parle, on discute. C'est plus concentré, plus compact. Les conférences se tiennent, s'unifient mieux. La préparation de la semaine peut être plus active : elle est plus « enlevée ». Ainsi la semaine religieuse emprunte à la mission, l'efficacité du « mouvement ».

La retraite paroissiale, traitant chaque fois un sujet spécial et nouveau, permet de renouveler en quelque sorte la mission d'année en année, sans créer la lassitude et sans user les grands thèmes de la mission... et les grands missionnaires. Elle permet de traiter à fond des sujets essentiels, auxquels, pendant la mission, l'on peut à peine consacrer un grand sermon du soir : et encore ! Par exemple : la famille, le mariage, la Providence, l'éducation, la charité, le Christ, la Sainte Vierge et la dévotion mariale, la paix sociale, l'Eglise, le film, la presse et la radio, l'école, l'Eucharistie, etc.

Que de paroisses organisent des octaves ou des neuvaines de prières : et c'est fort bien. Mais comment voulez-vous chaque année reprendre le même sujet, parfois fort particulier et difficile : par exemple, la dévotion à saint Roch ou à saint Antoine, ou même à la Sainte Vierge, à saint Joseph ou au Sacré-Cœur, sans vous épuiser, sans vous répéter, et sans lasser au chasser votre auditoire ? La semaine religieuse, en faisant de la neuvaine une retraite paroissiale, pourrait ici renouveler le genre et raviver l'intérêt. Elle permet d'enseigner et d'instruire davantage. Les émotions fortes et durables, la dévotion féconde et généreuse ne s'obtiennent qu'en renforçant les convictions. Il faut à nos fidèles d'aujourd'hui une piété largement éclairée. On prêche tant, et que savent nos gens, même nos intellectuels ? Ne serait-ce pas le moyen, en enrichissant notre répertoire, de renouveler et de rajeunir aussi nos auditoires ? Nos chrétiens, même ceux qui ne le sont plus que de nom, ont le désir d'apprendre : ils veulent du neuf et du solide. Voici le moyen de le leur fournir. Pour nos « infidèles » eux-mêmes, pas de meilleure apologétique que l'exposé large, éloquent, sympathique, de notre religion chrétienne. Il réveille en eux la nostalgie de la vérité et de la vie en plénitude.

Les sujets abondent. Il faut qu'ils soient religieux et d'actualité. Les encycliques de nos papes en fournissent : ils sont providentiels. En même temps ces encycliques nous livrent une matière abondante et concentrée : tellement que la plupart de nos fidèles ne réussiraient pas, seuls, à la pénétrer. Cependant ces lettres s'adressent à tous les fidèles ; elles nous livrent le message du Christ à notre époque. A nous, prédicateurs, de monnayer cet or en barre, d'être les diffuseurs fidèles et puissants de la voix du Christ. L'importance et la densité de ces documents providentiels est telle, qu'il faudra une semaine entière pour les mettre en valeur et pour les faire pénétrer dans les esprits, dans les cœurs et dans les mœurs d'une élite aussi large que possible.

Le but de la semaine religieuse est là ; essentiellement différent de celui de la mission. Celle-ci veut avant tout convertir, déblayer le terrain, poser le fondement. La retraite paroissiale vise surtout à construire, à instruire : présenter un sujet dans toute son ampleur et sous toutes ses faces ; en pénétrer l'auditoire et le faire pénétrer dans l'opinion et dans la paroisse. Il nous paraît impossible par exemple de traiter le sujet de la famille en un triduum ; dès le deuxième jour il faut entamer la question difficile et délicate du « Birth Control » ; l'auditoire n'est pas préparé, le fruit n'est pas mûr, il faut l'arracher, on blesse. Donnez-moi une semaine pour faire comprendre et sentir aux chrétiens que toutes les exigences de la grâce et du sacrement sont des lois et des désirs de l'amour humain, et il y aura des chances qu'ils se « convertissent ».

La mission doit se confiner dans la voie purgative ; elle tend à exciter la componction et la crainte du Seigneur, début de toute sagesse. La semaine s'engage dans la voie illuminative : elle éclaire et forme les consciences ; elle cultive la joie et la fierté chrétiennes. Un chrétien, convaincu et fervent, devient rayonnant et conquérant. La retraite paroissiale, haute école de vie religieuse et paroissiale, forme des apôtres ; elle fait les vraies élites de la paroisse : ainsi elle couronne les actions catholiques des différentes sections.

L'élite de cette élite se retrouve chaque matin à la messe paroissiale de communion. Ici on apprend davantage à prier, à participer au Saint-Sacrifice. Le commentaire de la messe y tend, ainsi qu'un petit sermon d'un quart d'heure. Pour cette élite, la semaine devient vraiment une retraite. Si nous voulons ramener les meilleurs de nos paroissiens à la messe quotidienne, nous ne voyons pas de moyen plus efficace.

Il est très désirable, pour ne pas dire nécessaire, de faire commencer la semaine le dimanche, dût la neuvaine ou l'octave en être quelque peu dérangée. Elle y gagnera sensiblement. Pourquoi faut-il d'ailleurs que l'octave se clôture le jour même de la fête paroissiale (patron ou adoration) ? Il est toujours fort désavantageux de commencer et de clôturer une série de conférences un jour de la semaine. Pour l'ouverture, pas de meilleure propagande qu'un petit sermon fait par le conférencier à toutes les messes du dimanche d'ouverture. Il ne faut, à notre avis, jamais laisser tomber la première grande conférence du dimanche soir : sans elle, il y a trop de distance du sermon dominical au lundi soir : il faut battre le fer tant qu'il est chaud. Les auditeurs du dimanche seront peut-être moins nombreux ; ils se feront déjà apôtres le lundi. Pour la clôture également le dimanche s'impose ; on peut la faire précéder par une soirée de confessions. Celles-ci ne seront point si nombreuses ; ce n'est pas le but principal de la semaine. Aussi rien n'empêche de faire une conférence le samedi soir.

Les sujets traités doivent être bien déterminés : un programme doit détailler les titres de chaque conférence. Ces sujets doivent être traités à fond : clairement, complètement, simplement, solidement. Ceci n'est pas peu de chose : pour vulgariser sans devenir vulgaire, on doit posséder sa matière. Ceci suppose évidemment des conférenciers compétents, spécialisés dans leur branche. La grosse difficulté n'est pas de les trouver (c'est impossible !) ; il faut les former. Il nous paraît cependant qu'un prédicateur de profession, qui n'a d'autre chose à faire que de préparer des sermons, même s'il est de talent médiocre, peut devenir un spécialiste ; pourvu qu'il s'y prenne à temps et qu'il soit assidu au labeur. Si, à partir de la théologie, voire même de la philosophie, le séminariste veut s'intéresser et s'orienter vers un sujet déterminé, il peut arriver à maîtriser sa partie, au point d'en parler et même d'écrire avec compétence et autorité, fût-ce devant un auditoire ordinaire d'intellectuels.

Cet effort généreux contribuera infailliblement à relever le niveau de la prédication coutumière, et fournira au répertoire général du prédicateur un appoint considérable et intéressant. Les auditeurs ne trouvent intéressant que ce à quoi le prédicateur s'intéresse ; un spécialiste, si modeste soit-il, aura toujours quelque chose à dire et il se fera écouter ; il prendra son auditoire et lui communiquera quelque chose de sa compétence, de sa conviction, de son enthousiasme. D'ailleurs son autorité dans la matière s'imposera et impressionnera ceux qui l'écoutent.

Quel bel avenir pour nos prédicateurs, pour nos curés et pour nos fidèles, si nous pouvions, d'ici quelque temps, présenter la liste d'une cinquantaine de prédicateurs spécialistes, capables de prêcher une semaine religieuse intéressante et compétente. Bien des curés ne demandent pas mieux que d'organiser leur retraite paroissiale ; mais avant de commencer, il faut être assuré de pouvoir continuer.

La préparation de la semaine se fait à peu près comme pour la mission : visites à domicile, faites par le clergé et par les apôtres laïcs ; affichettes nombreuses, peu chargées, claires ; prières préparatoires à toutes les messes du dimanche. Cette préparation fournit le moyen de relancer chaque année l'apostolat laïc, de mobiliser la paroisse et de renouveler ses cadres. Après quelques années l'habitude se fixe, et un besoin spirituel est créé. Une élite large, croissante, est formée et se fait conquérante. Il vaut mieux changer de conférencier chaque année. Un prédicateur particulièrement doué et estimé par la paroisse pourrait revenir tous les deux ans.

Un succès réel est assuré. La dépression d'après-guerre peu à peu se résorbe. Nous retrouvons nos auditoires d'avant-guerre ; de-ci de-là il se trouve même accru. Cet auditoire diffère quelque peu des auditoires habituels : il est plus jeune, plus vif, plus intéressant et plus intéressé. Il est bon que les auditeurs aient l'occasion, au cours de la semaine, de dire leur mot, et de poser leurs questions : une boîte aux lettres, placée à l'église, y pourvoit. Le prédicateur peut y recueillir les réflexions, les desiderata, les impressions de l'auditoire.

Nous estimons que, pour nos paroisses urbaines, la retraite paroissiale, en forme de semaine religieuse, s'impose. Les essais en ont prouvé l'efficacité. Dans la paroisse se constitue peu à peu un noyau, fervent et fier, convaincu et conquérant, de chrétiens instruits et développés, tels que notre vie moderne et nos paroisses urbaines les demandent.

Anvers. Louis ARTS, S. I.

LES DONS NATURELS ET L'ORAISON

La grâce ne détruit pas la nature. La nature peut aider la grâce. Montrons comment certains dons purement humains peuvent faciliter beaucoup l'esprit de prière. Il nous faudra remarquer d'ailleurs, par manière de contre-partie, qu'ils peuvent, mal utilisés, gêner la prière, et qu'on peut trouver, fort heureusement, même chez les moins pourvus de ces dons naturels, de la prière excellente.

I. — *Comment certains dons naturels favorisent la prière*

La prière est un exercice dans lequel entrent en jeu de nombreux éléments. Elle suppose comme condition préalable l'esprit de recueillement ; elle réclame, au moment même, la volonté de silence et la recherche du contact avec Dieu ; elle comporte l'art de savoir regarder, de savoir se fixer, de savoir réfléchir et, selon qu'il s'agit soit d'une prière à forme de contemplation (oraison de regard), soit d'une prière appuyée sur un enchaînement de propositions (exercice des trois puissances : mémoire, intelligence, volonté), l'art de savoir regarder ou de savoir raisonner.

On comprend dès lors que la prière, tout en étant un acte proprement surnaturel, peut être plus ou moins facilitée, suivant les cas, selon les aptitudes naturelles plus ou moins grandes de celui qui s'y adonne.

L'esprit de recueillement préalable à toute prière un peu profonde. Il est clair qu'un esprit facilement volage, kaléidoscopique, emporté à chaque instant par une imagination vagabonde, vibrant à tout propos pour un oui, pour un non, s'absorbant plus que de raison dans les moindres tâches au lieu de dominer son travail, s'enfiévrant au lieu de garder son calme, dépensant plus de forces vives qu'il n'est besoin, aura, toutes choses égales d'ailleurs, plus de peine à se recueillir au moment d'entrer en contact avec les réalités invisibles, qu'une nature calme, plus lymphatique que nerveuse, plus posée qu'active.

Il en va de même quand le moment de la prière est venu. On a pu le remarquer : ce qui est difficile, ce n'est pas de faire oraison, c'est de se mettre à l'oraison. Ici plus qu'ailleurs le simple commencement est la moitié du tout ; plus que la moitié, les trois quarts. La plupart ne prient pas assez, non qu'au prie-Dieu ils ne savent pas se tirer d'affaire, mais parce qu'ils n'ont pas le courage de s'agenouiller au prie-Dieu. On conçoit qu'une âme, habituée à se tenir bien en mains, entraînée à savoir vouloir, sera mieux outillée pour consentir à la prière quand est venue son heure, que l'âme molle et toujours en tergiversation avec elle-même.

Et voici le moment précis de l'oraison. De deux choses l'une : ou Dieu aide et donne des grâces particulières d'union ; alors tout est facile ; mais ce n'est pas le cas habituel ; ou Dieu laisse l'âme s'approcher de lui avec les moyens du bord ; il n'y a pas de vent dans les voiles ; il faut ramer pour essayer d'arriver aux rives de l'invisible ; c'est une question d'effort personnel. En quoi va consister cet effort ?

Avant tout l'on essaiera de fixer son attention. Est-ce chose si simple ? Non pas ! Nous sommes tous, mais, quelques-uns surtout, victimes de l'esprit de mouche. Nous aimons papillonner. Voyez un enfant, regardez une femme qui lit, à moins qu'elle ne soit absorbée dans une histoire sentimentale ; regardez un homme quelconque, à moins qu'il n'ait ou une grande

maîtrise ou une faculté d'absorption rare : il va s'arrêter, prendre une cigarette, s'évader un instant, ne serait-ce que par un regard à la fenêtre... Surtout à l'époque actuelle, on est devenu curieusement, tragiquement, instable.. Se fixer est pour beaucoup une impossibilité ; arrêter son esprit durant un temps quelque peu long semble un effort dont un très petit nombre s'avère capable. Heureux ceux qui, par nature ou par habitude, savent appliquer leur attention à une tâche donnée, pendant une durée quelque peu longue. On comprend qu'à l'oraison ils éprouveront une moindre difficulté que les instables.

Savoir se fixer est souverainement important, mais il faut de plus savoir creuser. La réalité divine qui, par hypothèse, sert de matière à l'oraison n'est pas une réalité plane si l'on ose dire, une simple surface ; elle représente une réalité offrant du volume, une consistance riche, mais qui, pour manifester toute sa richesse, demande à être approfondie. Longtemps des générations passèrent devant les Pyramides sans se demander ce que ces masses de pierre renfermaient. Quelques émirs avaient tenté de faire creuser la paroi pour parvenir au cœur des monuments ; devant l'absence de porte visible et devant l'énormité des blocs qu'il aurait fallu déplacer ou forer, ils avaient reculé. Un sultan voulut en avoir le cœur net ; qu'on réussisse coûte que coûte ! et l'on finit par parvenir aux chambres intérieures.

Dans l'exercice de la prière, si l'on veut que ce soit une prière profonde, il faut s'appliquer à creuser la réalité qu'on a devant soi. S'agit-il de Dieu-Trinité, du Verbe fait chair, de tel ou tel mystère de la vie du Christ ou de sa Mère, de l'Eucharistie, de la Croix, de la Pentecôte, peu importe ! Quelle différence entre une vue superficielle de la réalité en cause, et un approfondissement habile, courageux, persévérant !

S'il s'agit d'une vérité d'ordre abstrait : la pensée du néant de ce qui passe, la réalité de la mort, le devoir de servir Dieu, d'accomplir sa destinée, d'être utile au prochain, ou toutes considérations du même genre, le procédé de développement est celui que propose saint Ignace dans ce qu'il nomme l'exercice des trois puissances. On en appelle à la mémoire pour amener en ligne toutes les données du problème. Bien entendu, ces données ne viennent pas s'aligner forcément dans leur ordre logique ou leur ordre de valeur ; il faut que l'intelligence entre en jeu, situe dans une judicieuse lumière et dans leur véritable perspective les matériaux amoncelés, rejette l'inutile ou le moins profitable, s'attache à ce qui, pour l'instant du moins, paraît plus riche d'enseignement, mette en saillie ce qui mérite d'être retenu, étaie ce qui paraissait ébranlé ou peu solide, dégage de la brume quelques lignes maîtresses et si possible une architecture d'ensemble, place au sommet de la construction, supposée vivante et riche, un clocher audacieux et résistant. Il ne reste plus, la vérité étudiée se trouvant fermement assise, qu'à faire appel au vouloir pour exécuter maintenant, l'oraison terminée, ce que l'on a vu clairement s'imposer à la conscience.

Il va de soi que les esprits habitués au raisonnement, familiers de la logique, auront des facilités pour l'oraison selon la manière des trois puissances.

Très différente d'allure l'oraison sous forme de regard et, comme on dit, de contemplation, oraison de soi plus facile pour la majorité des personnes, surtout pour les femmes. Si tout à l'heure l'esprit déductif triomphait, ici la prime est à l'intuition. Ne pas croire du reste que savoir regarder soit à la portée de tout le monde. Même au milieu des réalités visibles, beaucoup vivent les yeux ouverts mais ne contemplent rien. Ils voient, mais ne regardent pas ; ce sont des aveugles lâchés dans le domaine de la lumière.

Pour pouvoir contempler, ne seraient-ce que les réalités du monde visi-

ble, il faut posséder l'art de savoir s'étonner, de savoir admirer, de savoir s'enthousiasmer.

Savoir s'étonner. Beaucoup circulent au milieu des splendeurs de la nature ou de l'art sans l'ombre d'une surprise, comme si cela ne méritait aucune attention particulière et ne pourrait être autrement que cela est. On se souvient de Perrichon devant la Mer de glace ou de ce béotien devant l'Océan : « Que d'eau, que d'eau ! » ou de cette béotienne mariée à un grand voyageur ; on parlait de Florence : « Ah ! oui. C'est là que je t'ai acheté tes chaussettes de soie violette ! » Sans aller jusqu'à ces abîmes, combien sont fermés à l'art divin de l'étonnement. A une représentation de je ne sais quelle œuvre de Bach, des femmes tricotaient : «Elles auraient tricoté au pied de la Croix », écrit quelqu'un.

Savoir admirer. Si l'on n'est guère apte à s'étonner, on ne sera guère apte à admirer ; il faut un choc pour provoquer l'admiration. Et pour que l'admiration provoque l'enthousiasme, il faut une âme chaude, vibrante, capable de grands élans.

Supposons une nature artiste, c'est-à-dire ouverte à toutes les manifestations du beau, capable devant les moindres spectacles d'en découvrir l'aspect original et parlant, susceptible de la faculté d'étonnement, facile à se laisser gagner par l'admiration et à l'admiration jusqu'à l'enthousiasme ; mettez-la en face de la splendeur des réalités invisibles comme savait le faire un Newman, par exemple, dans son pénétrant discours, *Invisible world,* quelles résonances ne risquez-vous pas de provoquer ?

Au contraire, étalez devant un public lourd les richesses de la vie au dedans, la merveille de notre vie de grâce, serez-vous capable de donner à ces « malotrus des palais divins » une aperception de l'éblouissante quoique invisible splendeur ? « Si tu découvrais à plein la réalité de ma présence dans l'âme en grâce, faisait comprendre Dieu à sainte Thérèse d'Avila, tu ne pourrais la supporter ; à l'instant tu mourrais ! » Ah ! combien peu s'émeuvent devant la Vie divine en nous, devant la Crèche, le Calvaire ou le Tabernacle ! Comme cela nous touche peu ! Nous trouvons ces événements tout naturels ! Tout naturel, la Trinité vivant en nous à longueur de journée ? Tout naturel, le Fils de Dieu dans une mangeoire d'animaux ? Tout naturel, un Sauveur du monde enfermé vingt-quatre heures sur vingt-quatre heures dans les tabernacles de nos églises sans que jamais personne, ou si peu ! daigne lui rendre visite. Sommes-nous gens assez plats, natures assez grossières ! Que faudra-t-il pour nous apprendre à nous étonner, à admirer, à nous enthousiasmer ? Rien ne montre mieux combien nous sommes petits comme cette inaptitude à déceler la grandeur, à nous émouvoir à son contact ! Nous sommes de tristes gens !

Bienheureux ceux qui, devant ce qui est grand, perçoivent la grandeur. Bienheureuse Elisabeth qui, voyant venir Marie, porteuse en elle du Fils de Dieu, s'écrie : *Unde hoc mihi ?* « D'où me vient bonheur pareil ? » Bienheureux apôtre Pierre qui devant le Sauveur incliné devant lui pour lui laver les pieds ne peut consentir à pareil abaissement du Maître : *Tu mihi lavas pedes.* « Vous, me laver les pieds, à moi ? » Bienheureuse Madeleine qui, au matin de Pâques, dans le pseudo-jardinier du Sépulcre, reconnaît, en l'entendant parler, son bon Maître : *Rabboni* !

II. — *Comment certains dons naturels peuvent nuire à l'oraison*

Des dons naturels, par ailleurs très riches, peuvent nuire à l'oraison, et cela de deux manières : soit que l'on fasse exagérément fond sur eux, soit qu'ils constituent une gêne par leur exubérance même.

L'oraison n'est point un genre d'activité profane. Sans doute les méthodes

de développement sont les mêmes à l'oraison qu'à la table de travail devant un sujet dont on veut extraire tout le suc. Mais à la table de travail, devant une dissertation à composer ou un travail quelconque à rédiger, l'objectif n'est point, directement du moins, de nourrir l'âme, d'enrichir les forces surnaturelles. A l'oraison ce que l'on veut, c'est parvenir à mieux croire, à mieux espérer, à mieux aimer surtout et cela des deux façons dont l'amour se prouve, c'est-à-dire par les élans du cœur (amour affectif), par l'énergie de la volonté (amour effectif). Le but est tout entier et immédiatement divin. Il faut donc se garder de spéculer pour spéculer, de contempler « pour le plaisir », d'échafauder les propositions pour parvenir à une construction rigoureusement logique et convaincante pour autrui. On prie pour offrir à Dieu un hommage, intensifier son culte, perfectionner sa vie. On prie dans un but personnel, nous voulons dire afin de devenir personnellement meilleur et non, directement du moins, en vue d'améliorer autrui.

Ce serait une erreur, à l'oraison, pour le prêtre, par exemple, de viser à bâtir son sermon à destination des ouailles. Il est clair que, s'il fait sérieusement et profondément oraison, ses ouailles y gagneront et beaucoup, mais indirectement. Ce n'est point le lieu de penser surtout ou exclusivement à eux. L'auditeur, pour l'instant, c'est le prêtre lui-même, seul avec Dieu. Et voilà pourquoi il n'est pas très bon d'écrire à l'oraison. La tentation vient vite de rédiger pour convertir autrui, alors que, dans l'occurrence, il s'agit de se convertir, de s'améliorer, soi-même.

Les dons de l'imagination sont, avons-nous remarqué, fort précieux : ils aident à fixer la composition du lieu, à situer les personnages dans le climat vrai de l'Evangile ou du moins dans un climat évocateur ; ils permettent, à l'aide des détails concrets, de parvenir au cœur du mystère. Mais combien facilement ils risquent d'entraîner l'esprit hors du sujet ! Sainte Thérèse, si richement douée de ce côté, recourt à la comparaison du berger obligé à chaque instant d'envoyer ses chiens pour empêcher les brebis de s'éloigner trop du troupeau ; quand les brebis de gauche sont rentrées dans l'ordre, celles de droite cherchent à prendre du large et ainsi continuellement, la volonté n'ayant parfois d'autre occupation que de contraindre incessamment l'esprit à ne pas s'écarter de son sujet.

Heureux, pourrait-on dire, — à l'oraison, du moins — ceux qui n'ont pas d'imagination ou possèdent une imagination facilement disciplinable, si tant est que la folle du logis se laisse aisément discipliner.

Le P. Faber a tout un chapitre, dans ses *Conférences Spirituelles*, sur « Les avantages d'une mauvaise mémoire ». Il y en a plus d'un et qui sont précieux, celui-là entre autres : quand on s'applique à un sujet, de n'être pas gêné par une quantité d'autres thèmes ou d'autres idées traversant la cervelle ou s'y installant sans vergogne.

Les dons de la sensibilité favorisent étonnamment, eux aussi, les réussites à l'oraison, nous l'avons marqué ; de là vient que, par ce biais, les femmes sont mieux outillées que l'homme pour la prière. Là où les âmes sans finesse n'éprouvent rien, celles qui savent vibrer enregistrent les moindres frémissements ; elles ressemblent à ces appareils de T.S.F. extrêmement délicats ne laissant rien passer de ce qui traverse l'atmosphère. Grande occasion de souffrance quand ce qui provoque la résonance est douloureux ; occasion de jouissance rare et de profit quand il s'agit d'une nouvelle heureuse, d'une source d'émotions touchantes ou élevantes. Un tempérament mathématique ou métaphysique réussira bien dans tout domaine où règne l'abstraction ; il sera peu sensible au contact du vivant, du concret, de tout ce qui parle au cœur. Celui qui vibre facilement se contentera facilement d'émotions superficielles ; une curiosité dangereuse le portera plus vers les connaissances en étendue que vers les connaissances en profondeur. Il y a

un danger plus grave encore, c'est de se laisser guider par la sensibilité et, quand il s'agit de la prière, de se croire au septième ciel lorsque la consolation survient ; de se croire abandonné de Dieu lorsque c'est la désolation, avec le risque, hélas ! si fréquent, d'abandonner l'oraison quand l'oraison devient laborieuse et aride.

Nous n'entendons point passer ici en revue toute la gamme des tempéraments. Signalons toutefois que les grands « actifs » ont, à égalité d'amour de Dieu, plus de peine à réussir à l'oraison que les « lymphatiques », et cela se comprend. Le lymphatique est calme, placide, jamais pressé ; il risque d'être mou et c'est sa grande tare ; il a chance d'être moins sollicité par le mouvement. Les actifs ont toujours quelque chose à faire et à faire immédiatement ; ils doivent beaucoup lutter contre le préjugé selon lequel l'immobilité devant Dieu est une paresse.

Ainsi chaque caractère a ses richesses et ses limites. A chacun de s'utiliser moyennant ses ressources.

Ne l'oublions jamais, du reste : si capables d'aider ou de nuire dans l'exercice de l'oraison, les dons naturels n'interviennent qu'à titre d'éléments tout à fait secondaires. Une seule chose importe : vouloir aimer. Qui, de soi et la grâce aidant, n'en serait capable ? La science théologique est utile, mais la bonne prière peut se passer d'une science théologique très approfondie. Qui n'a dans le souvenir le récit des Fioretti, saint François croisant une bonne femme puis un chanoine et interrogeant son compagnon : « Qui des deux aime Dieu davantage ? » et comme le compagnon opinait, bien sûr, pour le chanoine, François d'Assise expliqua que c'était la bonne femme. « Le chemin qui conduit à la vie, observe à son tour saint Jean de la Croix, exige plus d'abnégation de la volonté propre que des connaissances rares ».

Une belle imagination servie par une belle mémoire et une sensibilité en bon état ne sont pas à dédaigner. Tout cela peut être absent, soit de façon habituelle, soit transitoirement, et cependant la prière être excellente. Dieu regarde le fond du vouloir. Si des âmes, à l'heure présente, étaient capables d'aimer autant que les saints d'autrefois, expliquait Notre-Seigneur à sainte Angèle de Foligno, il leur octroierait des grâces aussi grandes.

Voilà qui doit nous consoler, quel que soit notre bagage de dons naturels. Soyons profondément surnaturels ; cela seul, en rigueur, importe. Si nos dons naturels nous servent, à l'oraison, remercions Dieu. S'ils nous desservent, en telle ou telle circonstance, du moins, profitons de cette occasion de lutte pour mieux prouver notre amour.

Raoul PLUS, S. I.

LES « PRECES PRIVATAE » DE L. ANDREWES (1)

Lancelot Andrewes (1555-1626) est l'un des trois principaux théologiens anglicans, qui, au lendemain du schisme, dotèrent l'Eglise anglicane de sa base doctrinale. Ses fonctions épiscopales à Chichester, Ely et Winchester et son poste de confesseur de Jacques I[er], ne l'empêchèrent pas d'exercer une plus grande influence encore comme prédicateur, comme humaniste et comme mystique. Son nom figure en tête de la liste des auteurs de la première traduction anglicane officielle de la Bible, établie à la suite de la Conférence de Hampton Court en 1604 (2), traduction qui fut unanimement appréciée.

(1) Lancelot Andrewes, *Preces Privatae,* adaptation française par Maurice Villain et Stanislas Cwiertniak. Coll. Ad Unitatem, 3. Paris, Grenoble, Arthaud, 1946, 13× 17 cm., 272 p. Prix : 210 frs français.

L'ouvrage porte le « Nihil Obstat » et l'« Imprimatur » de Lyon.

(2) *Biblia ex hebraeo et graeco sermone in anglicum conversa sermonem iussu et auspiciis Jacobi I Magnae Britanniae Regis,* Londres, 1612.

Il fut l'adversaire principal de Bellarmin dans la controverse qui opposa ce dernier à Jacques Ier. Il prit la plume deux fois pour lui répondre (3).

Mais, pour déverser devant Dieu le trop plein de son cœur, Andrewes, humaniste jusque dans les moelles, ne se servait pas de la langue « vulgaire » ; il priait en latin, en grec et même en hébreu. Il réservait toutes ses matinées à la prière et à l'étude. La connaissance des langues, notamment des langues anciennes, n'avait plus de secret pour lui ; elles lui étaient devenues tellement familières qu'on a pu dire d'Andrewes qu'il aurait pu servir d'interprète général à la Tour de Babel. Rien d'étonnant, dès lors, à le voir prier dans la langue même des auteurs où il ne cessait de puiser la nourriture de son âme : avant tout la Bible et les Pères des premiers siècles, sans exclure toutefois les spirituels médiévaux.

Ces prières, Andrewes les mit par écrit. Il en tenait un cahier à son usage personnel. Pourquoi ? Il ne l'a jamais laissé deviner. Reconnaissance ? besoin d'épanchement, de précision, de concentration ? Toutes les hypothèses sont permises. Une seule chose est certaine : il ne les destinait pas à la publication. Le manuscrit dans lequel cet évêque humaniste mettait son âme à nu devant Dieu n'était pour lui que le confident muet dont la discrétion était assurée. On ne le retrouva qu'après sa mort : des pages en étaient tachées de ses larmes.

Le texte original des « *Preces privatae* » ne fut édité au complet qu'en 1675 : elles comprenaient les prières en latin, en grec et en hébreu. Actuellement l'édition la plus usitée est celle de la *Library of Anglo Catholic Theology* qui édita les œuvres complètes d'Andrewes en même temps que les autres classiques de l'anglicanisme (4). La première traduction anglaise fut établie sur le manuscrit original inédit et publiée en 1648 par Richard Drake. D'autres traductions suivirent. Dans son tract 78, Newman (dont la spiritualité doit beaucoup à Andrewes) donna une version anglaise de la partie grecque. Des fragments latins furent traduits peu après. Ces deux groupes de textes traduits furent repris en 1920 et publiés par H. B. Swete.

Puisqu'il vient d'en paraître une « adaptation » en français, il vaut la peine croyons-nous de faire connaître au public de langue française cette belle œuvre, presque inconnue jusqu'ici sur le continent (5).

Et d'abord quelques mots au sujet de l'adaptation. Le texte de base choisi est celui de la dernière traduction anglaise, sans référence à l'original. Disons tout de suite que, sauf exception, l'acribie de la traduction n'en a pas souffert (6).

---

(3) *Tortura Torti, sive ad Mathaei Torti librum responsio,* Londres, 1609 (Bellarmin avait publié son premier livre de controverse sous le pseudonyme de son secrétaire Tortus). — *Responsio ad apologiam Cardinalis Bellarmini quam nuper edidit contra praefationem monitoriam Jacobi Regis Angliae,* Londres, 1610.

(4) Les *Preces Privatae* y occupent un volume entier, paru à Oxford, Parker, 1853. C'est de ce texte que nous nous sommes servi dans notre vérification de la traduction.

(5) Parmi les principaux ouvrages de consultation publiés sur le continent nous n'avons trouvé une brève mention des *Preces privatae* que dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique,* II, 1758-1759 ; *Enciclopedia Italiana,* III, 216 ; *De Katholieke Encyclopaedie,* II, 328-329.

(6) Voici prises au hasard, quelques-unes de ces traductions fautives :

p. 216 : « le tiers » pour « tricesimam partem » (*Deut.,* XXVI, 12).

p. 147 : « laquelle ne sera pas détruite » pour « ne deleas » ; et de même les deux autres souhaits des nos 3 et 5 rendus par une affirmative.

p. 123 : « vierge » pour « ancilla » (maiden) (*Ps.* CXXIII, 2).

p. 5 : « nous soupirons après ton aimante bonté » pour « suscipiamus misericordiam » (*Ps.* XLVIII, 9).

Evidemment on ne peut pas faire un reproche aux adapteurs de n'avoir pas su garder dans leur traduction les figures de style, les allitérations, les chiasmes qui sont l'ornement propre du texte original. Malgré tous leurs efforts, il est des jaillissements d'idées produits par des chocs de mots qu'une traduction est incapable de rendre ; ainsi, p. 38 « pour boire et se baigner » ne remplacera jamais « ad potionem et lotionem ». De même nous ne leur reprocherons pas de ne pas avoir su détecter les hébraïsmes du texte biblique ; par exemple s'ils avaient songé à l'hébraïsme classique de la totalité s'exprimant par l'affrontement de deux termes opposés, ils auraient évité de traduire « sessionem et resurrectionem » par l'inélégant et inexpressif « stations assis et stations debout » (p. 36).

Suffisamment consciencieux dans leur travail de traduction, les « adapteurs » se sont parfois octroyé des libertés plus grandes concernant la présentation typographique. Reconnaissons qu'il y avait de quoi. Le texte d'Andrewes est par endroits fort confus, chargé et désordonné ; parfois aussi d'une concision frisant celle d'une table des matières ou d'une anthologie pour télégraphistes. De plus, le manuscrit tout entier ne comprenait que deux titres. Il ne prétendait d'ailleurs pas à la publication. Certaines de ces broussailles ont été émondées, des avenues tracées et des poteaux indicateurs placés aux bons endroits, quelques rares mots ajoutés pour compléter une phrase. L'ensemble n'a fait qu'y gagner : certaines pages, tout au plus bonnes à figurer dans un memento, y prennent un aspect de prière organique.

Somme toute, les reproches que l'on pourrait faire ne sont que vétilles au regard du mérite d'avoir mis à la portée du public de langue française ce joyau de la spiritualité chrétienne non catholique.

Car ce petit livre est très riche, à la fois par son contenu et par son enseignement. Il se recommande à plus d'un titre aux chrétiens désireux d'approfondir la vie de leur âme. D'abord à cause de la richesse interne et de la pureté des sentiments qui y sont exprimés et qui proviennent en droite ligne de la veine la plus authentiquement traditionnelle. Ensuite parce qu'il est un témoignage saisissant de l'élévation d'âme que peuvent atteindre des chrétiens qui ne sont pas «de notre bord» ; et qu'il nous aide ainsi à nous en faire une idée plus juste, en voyant la qualité des prières que l'un d'entre eux, et non des moindres, fut capable de rédiger, rien qu'en laissant parler son cœur.

Les « *Preces privatae* » n'ont rien d'une œuvre de composition ; leur valeur propre ne réside, ni dans l'art des nouvelles formules, ni dans celui des lueurs neuves. Elle réside principalement dans l'art consommé avec lequel leur auteur a su emboîter en un tout, sans même les équarrir, des matériaux provenant de tous les coins de la tradition scripturaire et patristique.

Avant tout, les « *Preces Privatae* » respirent la Bible ; aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament. L'ouvrage tout entier n'est même à première vue qu'un grand reliquaire où les textes bibliques sont ensertis à la suite l'un de l'autre, telle une rivière de diamants. A peine parfois s'il reste encore place pour le montage ou pour d'autres pierres précieuses. On sent une âme dont le rythme respiratoire est commandé par la parole de Dieu, et dont les sentiments pour s'exprimer trouvent tout naturellement l'expression biblique adéquate, tellement cette dernière lui était devenue familière.

Certaines prières, surtout dans la partie latine, ne sont même qu'une accumulation de textes déjetés, groupés autour d'une idée maîtresse, suivant une sorte de plan qui n'est pas sans présenter quelque analogie avec les topiques.

Toutefois, la Bible, maîtresse incontestée dans l'œuvre d'Andrewes, ne revendique aucun monopole. A côté d'elle toute la spiritualité de quinze siè-

cles de christianisme se retrouve. Dans son édition, Swete relève des réminiscences de tous les principaux auteurs spirituels et de nombreuses sources liturgiques, depuis Irénée et la Liturgie de saint Basile jusqu'à Gerson et aux Heures Occidentales en passant par Thomas Bradwardine, le spirituel anglais du XIII[e] siècle, dont Andrewes a repris une prière tout entière, et par saint Fulgence, auquel il a emprunté son « avertissement avant la prédication ».

Nous y avons vu aussi avec plaisir parmi les prières du matin un « *Gloria in Excelsis* » à peine modifié et parmi les prières du soir le " φῶς ἱλαρόν ", une des plus belles perles des eucologes orientaux.

Dans ce vaste creuset les apports primitifs restent donc facilement discernables, comme les eaux du Rhône et de l'Arve bien loin après leur confluent. Et pourtant — du moins dans leurs parties achevées — les « *Preces privatae* » présentent un caractère de personnalité qui ne trompe pas. On sent qu'à travers leur accumulation et leur fidélité littérale, ces enchaînements de textes bibliques n'ont rien d'une sèche énumération encyclopédique, d'une compilation genre « concordance ». Ces textes n'ont pas passé par des fiches mais par un cœur. Et c'est cet accent de chaude sincérité qu'ils y ont acquis, qui les rend si personnels.

C'est aussi la manière dont l'auteur a su grouper ces textes autour des grands thèmes de la prière humaine, répondant aux attitudes essentielles de la créature : « confession », « prière pour la grâce », « profession », « intercession », « louange ». Autour de ces thèmes fondamentaux, Andrewes donne pour chaque jour de la semaine, une série originale de prières.

Pour donner une idée de cet art consommé, il faudrait tout reproduire. Nous nous bornerons à deux extraits :

Début de la confession du soir

Seigneur,
nous ajoutons jour à jour
et péché à péché.
Le juste, sept fois le jour, tombe,
et moi, grand pécheur,
septante fois sept fois ;
étonnante chose, horrible chose, Seigneur.
Mais je me détourne avec gémissements
de mes voies maléfiques,
et je rentre en mon cœur,
et avec tout mon cœur je me tourne vers Toi,
ô Dieu des pénitents et Sauveur des pécheurs ;
et soir après soir, je rentrerai
dans la plus intérieure moelle de mon âme,
et mon âme, du fond des abîmes,
crie vers Toi.
Seigneur, j'ai péché contre Toi,
contre Toi, lourdement ;
hélas, hélas, malheur à moi à cause de ma misère
Je me repens, oh oui, je me repens,
supplée à mon impénitence.
Apaise-Toi, épargne, épargne-moi Seigneur ;
apaise-Toi, fais-moi miséricorde ;
Je dis Seigneur, aie pitié de moi,
guéris mon âme, car j'ai péché contre Toi.

Quatrième paraphrase du Pater (7)

1. Béni soit le nom du Seigneur, maintenant et dans les siècles ;
   Du Levant au Couchant que son nom soit béni.
2. Sois notre espoir et notre partage en la terre des vivants ;
3. Apprends nous à faire ce qui te plaît, car Tu es notre Dieu ;
   Que Ton Esprit aimant nous conduise en la terre de justice ;
4. Les yeux de tous s'attachent sur Toi, Seigneur
   afin que tu leur donnes la nourriture en temps voulu ;
   Ouvre Ta main et emplis d'abondance tout ce qui vit ;
5. Aie pitié de nous, ô Dieu, selon Ta grande bonté ;
   Selon la multitude de Tes miséricordes, efface nos péchés ;
6. Que l'ennemi ne l'emporte jamais parmi nous ;
   Que le fils de malice ne s'avise point de nous causer du tort ;
7. Qu'aucun mal ne nous arrive
   Et qu'aucun fléau ne s'approche de notre demeure.

Qu'il s'agisse des prières grecques plus achevées, ou des prières latines plus souvent demeurées à l'état d'esquisses, les thèmes de prédilection de l'auteur, les grands thèmes de la prière biblique y reviennent inlassablement : L'humilité d'abord, le sentiment de la petitesse de l'homme devant la grandeur de Dieu, l'attitude de l'« *ébiôn* » devant son maître.

La componction ensuite, ce sentiment du péché avec son besoin de purification et son appel à la miséricorde.

Puis la confiance envers et contre tous ; l'espoir inconfusible en la force et en la protection du Roc inébranlable.

Et puis enfin l'appel au secours dans le besoin, surtout l'appel à la grâce pour nous-mêmes et les prières aux innombrables intentions de la Sainte Eglise de Dieu, car

> « Qui prie pour autrui, travaille pour lui-même
> Si tu pries pour toi seul, tu seras seul à prier pour toi,
> Si tu pries pour tous, tous prieront pour toi » (p. 243).

Assurément toutes ces prières ne sont pas à un égal degré, des réussites. Plus d'une image employée par l'auteur se trouve être de nos jours un cliché usé jusqu'au fil ; de même certaines expressions sont démonétisées à force d'être classiques. L'écueil était d'autant plus difficile à éviter que l'auteur se contentait d'aligner une suite de réminiscences bibliques littérales.

Enfin il arrivera aussi au chrétien du XX^{e} siècle de se sentir dépaysé et comme transporté dans une atmosphère d'un autre âge, par exemple en voyant dans telle « Méditation du soir » les références à Cicéron et à Sénèque alterner avec saint Augustin et saint Grégoire de Nysse.

Et cependant, même les sentiers les plus battus ne manquent jamais chez Andrewes d'offrir au lecteur des détours imprévus, où il pourra boire à la source cet accent de sincérité personnelle, cette touche originale, cette note profonde de délicate personnalité, qui font le charme de l'auteur.

Ainsi, après n'avoir rien trouvé de mieux, pour demander le don des larmes que de dire : « fais jaillir de ma tête une source liquide » et après avoir invoqué les larmes exemplaires et stéréotypées de David, Jérémie,

(7) Andrewes donne pour chaque jour de la semaine, une paraphrase de l'Oraison Dominicale entièrement composée de textes scripturaires. Dans cette quatrième paraphrase toutes les demandes sont empruntées aux Psaumes. Nous avons modifié quelque peu le texte français de l'« adaptation », après référence au texte latin. — La cinquième paraphrase est entièrement composée d'extraits des Proverbes ; les autres sont plus variées quant à leur origine.

saint Pierre et sainte Marie Madeleine, c'est Andrewes qui reparaît bien dans ces deux dernières lignes :

« accorde-moi au moins une ou deux petites larmes
que Tu puisses mettre en Ta gourde
et inscrire en Ton livre » (p. 235).

Ainsi encore, à l'énumération classique des catégories de chrétiens, allant des patriarches, prophètes, apôtres, jusqu'aux vierges, il ajoute gentiment : « les enfants, charme du monde » (p. 89).

Cette touche plus personnelle, c'est surtout dans les formules « d'intercession » que nous la rencontrons. Andrewes y est passé maître dans l'art de joindre aux « intentions » habituelles, proposées par la liturgie, d'autres qui touchent plus directement à la vie ou qui révèlent un sens très averti des réalités sociales

« ...aux fermiers et aux gens de la terre
de bonnes saisons ;
à la flotte et aux pêcheurs le beau temps ;
aux commerçants de ne pas se manger les uns les autres
par la concurrence,
aux ouvriers de poursuivre leur besogne
selon la loi... » (p. 33).

« ...La paroisse où je fus baptisé, All Hallows, Barkins, mes deux écoles, mon université, mon collège, la paroisse à moi confiée, saint Gilles... » (p. 100).

« ...Ceux qui ont un droit sur moi — en vertu de la parenté — des bienfaits — d'un service dans les choses temporelles — d'un emploi passé ou présent — de la bonté naturelle — de l'amour chrétien — du voisinage — d'une promesse de ma part — de leur propre désir — de leur manque de loisir — de ma sympathie pour leur extrême misère — de quelque bonne œuvre — de quelque scandale de ma part — ou parce qu'ils n'ont personne qui prie pour eux » (p. 101).

C'est donc ainsi que priait Lancelot Andrewes, un des coryphées de l'Anglicanisme à son début. Et lorsque, ayant croisé le fer avec Bellarmin, il reprenait son colloque avec Dieu, il disait :

« Prions pour l'Eglise catholique (8) ;
pour toutes les Eglises du monde entier ;
pour leur vérité, leur unité, leur stabilité :
afin qu'en elles toute la charité fleurisse
et que la vérité soit un principe vivant » (p. 125).

C'est ainsi que priait Lancelot Andrewes. Et malgré les torts dont il peut s'être rendu coupable dans son action antiromaine — et dont Dieu seul connaît d'ailleurs la juste mesure — il est certain — et c'est le moins qu'on puisse dire — que, si Bellarmin avait connu ces « *Preces Privatae* », il n'aurait pas hésité un instant à nourrir sa méditation quotidienne de textes glanés chez son irréductible adversaire.

S'il est vrai que la prière est le miroir d'une âme, un catholique ne peut que s'incliner bien bas devant une âme de cette qualité.

Roger MOLS, S. I.

(8) Andrewes est partisan de la théorie des *trois branches*. Quand il parle de l'Eglise Catholique il entend l'ensemble formé par les trois Eglises d'Angleterre, de Rome et d'Orient. Un catholique romain remédiera sans peine à cette insuffisance.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

A TRAVERS LES LETTRES ET MESSAGES DE S. S. PIE XII

Nous voudrions simplement noter ici, par ordre chronologique, plusieurs messages importants (discours, lettres, messages radiophoniques) de S. S. Pie XII en 1946, que la Revue n'a pas encore analysés ; pour chacun nous indiquerons le sujet, éventuellement les idées principales, enfin les références du texte original et des traductions françaises accessibles (1). Pour plusieurs documents nous reproduirons les passages essentiels et nous les soulignerons éventuellement par des italiques.

1. Allocution radiophonique du 4 avril 1946 contre la famine menaçante (*Osservatore Romano,* 6 avril 1946 ; *Doc. Cath.,* 1946, col. 353-357 ; *Fiches documentaires,* o.c., n° 4).

Après son encyclique « Quemadmodum » du 6 janvier 1946 sur le devoir de s'occuper plus activement des enfants indigents, le pape lança de nouveau, dans son message du 4 avril 1946, « un cri d'appel à la conscience du monde », parce que « sur un quart au moins de la population totale du globe, pèse l'ombre sinistre de la faim ». Il précisait, dans le détail, le caractère angoissant de cette situation en de nombreux pays. Il reconnaissait et louait la part que prenaient les Etats-Unis, le Canada, la Grande Bretagne « dans cette grande offensive mondiale contre la faim » et se tournait, avec une particulière confiance, vers les Etats de l'Amérique latine, surtout l'Argentine et le Brésil. Il insistait sur la responsabilité de tous ceux qui « à raison de leurs qualités spéciales et de leur condition sont appelés à éloigner ce danger, et s'élevait avec véhémence contre tout égoïsme criminel, tout accaparement intéressé, toute spéculation illicite ou exploitation de la misère en ce domaine. Il mettait en garde aussi bien contre les appels à la révolte que contre le luxe scandaleux et les gaspillages. Il terminait en rappelant les bénédictions du Christ sur ceux qui donnent aux malheureux.

Le 23 octobre 1946, *dans une allocution à des journalistes américains (Osserv. Rom.,* 24 octobre 1946 ; *Doc. Cath., 8* décembre 1946, col. 1385-1386, *Fiches documentaires,* o.c., n° 15) le pape insista de nouveau sur la situation angoissante d'une partie de l'Europe et sur les remèdes à y apporter.

2. Allocution du 20 avril 1946 à la Jeunesse masculine d'Action catholique d'Italie (*Osservatore Romano,* 21 avril 1946. — Trad. française : *Doc. Cath.,* 1946, col. 481-485 ; *Fiches documentaires,* o.c., n° 5).

Après avoir approuvé et mis en valeur le thème proposé aux délibérations de ce congrès d'Action catholique « Sauvons l'enfant », après avoir engagé avec plus d'insistance que jamais le peuple italien à rester fidèle à

(1) Outre la *Documentation Catholique,* nous renverrons au numéro spécial des « *Fiches Documentaires* » (dirigées par M. l'abbé R. Kothen, Visitation, Lennick-Saint-Quentin), paru le 1er février 1947 et entièrement consacré aux discours et messages de Pie XII en 1946. Nous recommandons vivement ce numéro à nos lecteurs (prix 25 francs ; E. Warny, Louvain).

l'ordre social chrétien qui fut le sien durant plus de quinze siècles, le Souverain Pontife fixe en *trois points* les obligations actuelles de l'Action catholique italienne :

1°) « Votre devoir est de *courir au secours de l'indigence* partout où elle se manifeste, avec un zèle empressé, actif, et en même temps, avisé et sagement organisé » ;

2°) « Le peuple est appelé à prendre une part toujours plus importante dans la vie publique de la nation. Cette participation comporte de graves responsabilités. D'où la *nécessité pour les fidèles d'avoir des connaissances nettes, solides et précises touchant leurs devoirs d'ordre moral et religieux dans l'exercice de leurs droits civiques,* en particulier de leur droit de vote. A ce propos, Nous avons donné des directives concrètes dans Notre récent discours aux curés et aux prédicateurs de carême de Rome. Elles valent substantiellement aussi pour l'Action catholique. Bien entendu, cette dernière n'est pas un parti politique et elle se tient au-dessus de la politique de parti. Mais c'est précisément pour cela qu'elle doit, d'autant plus, en ces semaines et en ces mois, éclairer les catholiques sur les intérêts religieux, exposés actuellement à de graves dangers, et persuader, en public et en particulier, hommes et femmes, un à un, de l'importance et de la gravité de l'obligation qui les astreint, comme chrétiens, à accomplir correctement leurs devoirs politiques » ;

3°) « L'objet contre lequel l'adversaire dirige aujourd'hui ses assauts, ouverts ou dissimulés, n'est plus, comme ordinairement dans le passé, l'un ou l'autre point particulier de la doctrine ou de la discipline de l'Eglise, mais *l'ensemble de la doctrine et de la morale chrétiennes* jusqu'à leurs dernières conséquences. En d'autres termes, il s'agit d'un assaut total. Il s'agit d'un oui absolu ou d'un non absolu. Dans ces conditions, le vrai catholique doit rester d'autant plus ferme et inébranlable sur le terrain de sa foi catholique et le montrer dans sa conduite. Dans la chaleur de la lutte, un christianisme purement extérieur et de pure forme fond comme la cire au soleil. C'est donc un très urgent devoir de l'Action catholique en ces moments critiques *de défendre et d'inculquer clairement et profondément dans les esprits la doctrine de l'Eglise* et de mettre tout son zèle à ramener ceux qui vivent en dehors de la pratique religieuse, à Dieu, à la prière, à la foi chrétienne, à la fréquentation des sacrements, au cœur de l'Eglise, afin qu'ils suivent ses enseignements et ses préceptes ».

3. Lettre du 17 mai 1946 à l'épiscopat du Japon (lettre en français. — *A.A.S.*, 1946, p. 345-346 ; *Fiches documentaires*, o.c., n° 6).

Lettre de consolation et d'encouragement à l'occasion des grands dommages matériels et des brèches morales causés par la guerre aux établissements et aux œuvres catholiques du Japon. Le Saint Père insiste sur le grand besoin d'assistance morale de ce pays et surtout sur les *consolantes perspectives d'avenir pour le catholicisme au Japon.* Plus instantes que jamais, les prières catholiques sont demandées pour le progrès du catholicisme au Japon, le devoir d'y envoyer de nombreux et fervents ouvriers apostoliques s'impose aujourd'hui particulièrement. « C'est qu'en effet s'ouvrent devant vous les perspectives d'un consolant avenir. Dieu fasse que les saintes ambitions nourries par saint François-Xavier à propos de votre patrie deviennent un jour une bienheureuse réalité ! L'Eglise en tressaillira d'une joie maternelle et en dira sa plus vive reconnaissance au Père des lumières, d'où provient tout don excellent et toute grâce parfaite ».

4. Radio-messages de S. S. Pie XII à deux congrès catéchistiques : congrès catéchistique de Barcelone, 7 avril 1946 ; congrès natio-

nal catéchistique des Etats-Unis, 20 octobre 1946. Texte original dans *Osservatore Romano,* 8-9 avril 1946 et 28-29 octobre 1946 ; trad. franç. : *Doc. Cath.,* 1946, col. 422-424 et col. 1377-1381 et *Fiches documentaires,* o.c., n° 16).

Dans les deux messages, le Saint Père insiste sur *la nécessité de l'instruction religieuse,* particulièrement urgente à notre époque d'ignorance religieuse généralisée. « Le monde souffre de maux très douloureux, mais peu sont aussi graves que celui de l'ignorance religieuse dans toutes les classes de la société. La société a un besoin urgent de remèdes énergiques, mais peu sont aussi urgents que la diffusion du catéchisme » (Message de Barcelone, *Doc. Cath.,* o.c., col. 423).

Dans son Message aux Etats-Unis le pape met d'abord en relief deux points de la connaissance religieuse particulièrement nécessaires à notre époque :

1°) « *Connaître le seul vrai Dieu,* savoir qu'il existe, savoir qui il est, c'est le premier pas, indispensable, vers la vie éternelle... N'est-ce pas cette négation ou négligence de Dieu, Créateur et juge suprême de l'homme, qui est la source principale de ce flot montant du mal qui épouvante les esprits sérieux de nos jours et couvre le sentier de la vie humaine de tant d'intérieurs brisés ? »

2°) *Connaître Jésus-Christ crucifié* : « Connaître Jésus-Christ crucifié c'est connaître l'amour infini de Dieu pour l'homme... Connaître Jésus crucifié c'est connaître l'horreur de Dieu pour le péché... Peut-être que le plus grand péché dans le monde d'aujourd'hui, c'est que les hommes ont commencé à perdre le sens du péché ».

Le pape marque alors le mandat divin qu'a reçu l'Eglise de former les âmes. Il termine en insistant sur deux aspects de cette instruction religieuse :

1°) *Elle doit se poursuivre jusqu'au sein de l'Université.* « L'instruction religieuse est donc nécessaire ; elle est indispensable non seulement pour les enfants dans les écoles du dimanche (classes de catéchisme) et pour la jeunesse grandissante dans les classes supérieures. L'instruction religieuse devrait avoir une place d'honneur au collège et dans les cours d'Université. Des millions d'hommes, vous le savez bien, n'entrent jamais au collège ou à l'université ; et pourtant de leur sein sortiront des leaders dans les sphères importantes de la vie nationale ».

2°) *Elle doit être donnée,* non seulement par les prêtres, par les religieuses, mais *aussi par les laïques* : « Les laïques doivent prêter leur vaillant concours et, les premiers de tous, les parents catholiques devraient estimer que c'est un devoir sacré de s'instruire de telle sorte qu'ils soient capables d'expliquer au moins les plus simples notions du catéchisme à la demande de leurs enfants » (2).

5. Lettre à M. Flory président des « Semaines sociales » de France, avant la Semaine sociale de Strasbourg, 10 juillet 1946

(*A.A.S.,* 1946, p. 315-318 ; *Doc. Cath.,* 1946, p. 867-870).

Après avoir rappelé la Semaine antérieure tenue à Toulouse, Pie XII loue le sujet choisi pour les leçons de Strasbourg et en développe particulièrement certains aspects : « Vous étudierez donc à cet effet les divers problèmes de la communauté nationale, non pas entendue, comme l'ont voulu certains philosophes d'inspiration positiviste et anti-intellectualiste, dans le

(2) Ce dernier point est mis particulièrement en relief dans le commentaire de la revue « *America* » du 9 novembre 1946, reproduit dans la *Doc. Cath.,* o.c., col. 1382-1384.

sens d'une collectivité où les impulsions instinctives et les passions grégaires obscurcissent les caractères rationnels, juridiques et moraux de toute vraie société, mais uniquement pour mieux faire ressortir tout ce qu'un pays — surtout quand il s'agit d'un pays comme la France et d'un peuple tel que la *nobilissima Gallorum gens* — comporte de légitimes diversités dans son unité nécessaire, de spontanéité aussi et de libre consentement, de don mutuel au sein de cette famille élargie et transcendante qu'est la patrie. Ce terme de communauté, ainsi compris, n'a-t-il pas d'ailleurs une saveur spécifiquement chrétienne, et l'Eglise primitive elle-même ne l'a-t-elle pas consacré ? Comment enfin ne verrait-on pas dans l'Institution divinement fondée par N. S. Jésus-Christ un incomparable exemplaire, dont les sociétés d'ordre humain elles-mêmes ne trouveraient qu'avantage à s'inspirer ? Rien d'étonnant à cela, l'Eglise étant le modèle de toute vie sociale précisément par le fait qu'elle a sauvé la véritable valeur de la personne humaine de la dégradation où l'avaient reléguée les philosophies et les mœurs païennes et que, dans cette même personne humaine, créée à l'image de Dieu, elle reconnaît et défend la racine et la fin de toute vie sociale.

« Vous ne sauriez trop dégager et affirmer ces grandes vérités qui doivent présider à l'édification du corps social, alors que relèvent la tête des systèmes exacerbés jusqu'aux prétentions totalitaires en tous domaines, sans autre idéal qu'un égoïsme collectif et sans autre expression qu'un étatisme omnipotent, s'asservissant les individus comme des pions sur l'échiquier politique ou des numéros dans les calculs économiques. Il est inadmissible qu'un chrétien, fût-ce en vue de maintenir le contact avec ceux qui sont dans l'erreur, se compromette le moins du monde avec l'erreur elle-même. Ce contact ne manquera d'ailleurs pas de s'établir et de se maintenir entre les chrétiens qui usent loyalement et humblement des prérogatives de la vérité et les autres qui, loyalement et humblement aussi, cherchent la vérité.

« Un esprit communautaire de bon aloi doit donc informer les membres de la communauté nationale, comme il informe naturellement les membres de cette cellule-mère qu'est la famille. C'est à cette condition seulement qu'on y verra prospérer les grands principes de liberté, d'égalité et de fraternité, dont veulent se réclamer les démocraties modernes, mais qui, sous peine des pires contrefaçons, doivent être entendus, cela va sans dire, comme les entendent le droit naturel, la loi évangélique et la tradition chrétienne, qui en sont à la fois — et eux seuls — les inspirateurs et interprètes authentiques.

« Cette remarque s'applique, par exemple, au cas particulier qui vous intéresse en ce moment : la nationalisation des entreprises. Nos prédécesseurs et Nous-même avons plus d'une fois touché le côté moral de cette mesure. Or, il est pourtant évident que, au lieu d'atténuer le caractère mécanique de la vie et du travail en commun, cette nationalisation, même quand elle est licite, risque plutôt de l'accentuer encore et que, par conséquent, le profit qu'elle apporte au bénéfice d'une vraie communauté, telle que vous l'entendez, est fort sujet à caution. Nous estimons que l'institution d'associations ou unités corporatives, dans toutes les branches de l'économie nationale, serait bien plus avantageuse à la fin que vous poursuivez, plus avantageuse en même temps au meilleur rendement des entreprises. En tout cas, cela vaut certainement partout où, jusqu'à présent, la concentration des entreprises et la disparition des petits producteurs autonomes ne jouaient qu'en faveur du capital et non de l'économie sociale. Aucun doute d'ailleurs que, dans les circonstances actuelles, la forme corporative de la vie sociale et spécialement de la vie économique favorise pratiquement la doctrine chrétienne concernant la personne, la communauté, le travail et la propriété privée.

« Il n'est donc pas indifférent, aujourd'hui moins que jamais, d'inventorier les conditions d'une telle communauté nationale, vivante et forte, non exclusive, certes, ni niveleuse des légitimes autonomies, mais respectueuse de tous les droits et ouverte sur cette communauté plus vaste qu'est l'humanité. »

Cette lettre du Souverain Pontife a fait l'objet d'un certain nombre de discussions dans la presse française ; des journaux communistes (p. ex. *L'Humanité* (21-22 juillet), en France ; le *Daily Worker*, en Angleterre) ont violemment attaqué le Saint-Père à ce sujet ; d'autres ont parlé de « condamnation des nationalisations par le Pape » ; des articles du *Monde* (Et. Gilson, 8 août 1946), de *La Croix* (2 août 1946) ont visé à marquer exactement les intentions pontificales. A Rome l'*Osservatore Romano* dès le 21 juillet 1946, la *Civiltà Cattolica*, dans un article qui semble avoir été écrit à la demande du Vatican (7 septembre 1946, p. 297-308), expliquèrent la pensée du Saint-Père. L'*Osservatore Romano*, le 27 septembre, publia en première page, première colonne, un article intitulé « L'enseignement pontifical sur la nationalisation des entreprises ». Il y reproduisait le passage essentiel de l'article de la *Civiltà Cattolica* et le faisait précéder de la note suivante, particulièrement significative : « La lettre envoyée par le Saint-Père, le 10 juillet, à M. le professeur Charles Flory, président des Semaines sociales de France, peu avant l'ouverture de la 23e session qui se tenait à Strasbourg et qui était consacrée à la « communauté nationale », a provoqué, spécialement en France, des commentaires vifs et de sens divers, à travers lesquels il était aisé de discerner le jeu des partis et certaines spéculations politiques qui, faussant l'enseignement du Pape, l'accusaient, entre autres, de condamner *sic et simpliciter* la nationalisation des entreprises (cfr *Actualités politiques, économiques et sociales* du 1er septembre et le *Monde* du 17 septembre). C'est pourquoi nous croyons bon de rapporter, en les faisant nôtres, les justes observations parues à ce sujet dans un article faisant autorité, du R. P. De Marco, publié dans la *Civiltà Cattolica*, le 7 septembre ». L'article de la *Civiltà Cattolica* prend de ce fait une signification officieuse. Nous en reproduisons les conclusions d'après le résumé de la *Croix* du 15-16 septembre 1946 (3), qui en dégage les propositions suivantes : 1) L'Eglise ne réprouve pas les nationalisations en elles-mêmes, elle n'en condamne que les excès ; 2) La nationalisation des entreprises est en certaines circonstances non seulement licite, mais opportune ; 3) Il convient donc généralement que l'Etat nationalise certaines entreprises, tout spécialement celles qui représenteraient un moyen d'exploitation aux mains du capitalisme privé ou, du moins, qui seraient contraires au bien commun ; 4) La nationalisation n'est pas le seul ni le premier moyen que l'Etat tient à sa disposition pour élever la propriété collective à sa fonction sociale et au service du bien commun ; 5) La nationalisation excessive risque d'accentuer, au lieu d'atténuer, le caractère mécanique de la vie et du travail en commun ; 6) Il s'agit non seulement de régler la production et la distribution des richesses, mais encore de garantir la dignité et l'indépendance de la personne humaine contre toute oppression politique ou économique, qu'elle provienne du capitalisme privé ou de l'Etat.

Ces enseignements précis, conclut *La Croix*, en conformité parfaite avec la pensée traditionnelle de l'Eglise en matière sociale et les déclarations de Pie XI et de S. S. Pie XII, permettront à tous les catholiques de se re-

(3) Cfr aussi *La Croix* du 10 septembre et du 4 octobre 1946. On trouvera d'utiles résumés de ces discussions dans la *Doc. cath.*, 1946, col. 906-908 et dans les *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, juillet-décembre 1946, p. 500-503.

grouper sur le terrain de la saine doctrine, loin des discussions vaines et des anathèmes injustes ; *in certis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* » (4).

6. Message radiophonique du 15 septembre 1946 au peuple helvétique (*A. A.S.*, 1946, p. 373-375 ; *Doc. Cath.*, 1946, col. 1143-1146 ; *Fiches documentaires*, o.c., n° 10).

Il est intéressant de noter, pour l'édification de tous pays, ce que le Saint Père loue tout particulièrement dans la situation de la Suisse : « Située géographiquement au point d'intersection de trois civilisations nationales puissantes, la Suisse les embrasse toutes les trois dans l'unité d'un seul peuple. En un temps où le nationalisme semble dominer presque partout, elle qui, plutôt qu'un état national, est une communauté politique transcendante, jouit de la tranquillité et de la force que procure l'union entre les citoyens et nul peuple peut-être n'a plus d'amour pour le foyer et pour la patrie que le peuple suisse, nul n'a plus vive et plus profonde la conscience des devoirs civiques. La vigueur, la puissance créatrice, que d'autres pensent trouver dans l'idée nationale, la Suisse la trouve, elle, à un degré tout au moins aussi élevé, dans l'émulation cordiale et dans la collaboration de ses divers groupes nationaux ».

Le pape loue également le caractère de la démocratie suisse : « Vous êtes fiers du caractère démocratique de votre pays et vous avez raison d'en être fiers, car la démocratie, chez vous, n'est point une construction artificielle : elle est le fruit longuement mûri de l'expérience des siècles ; elle harmonise heureusement les avantages et les bienfaits de l'autonomie fédérative avec ceux du pouvoir central... ». « Le mot *liberté* sonne franc chez vous » ; et le pape met en relief « deux justes limites de la liberté » deux règles qui en sont, du reste, la meilleure sauvegarde et qui sont particulièrement observées par le peuple helvétique : « *La première* de ces deux règles, *c'est l'équité* : « *Suum cuique*, à chacun son dû » : un seul poids et une seule mesure pour tous. *L'autre est l'absolu respect de la loi souveraine de Dieu sur le mariage et la famille.* Si le sens profond du bien commun est l'âme de tout Etat sain et fort, la dignité et la sainteté de la vie conjugale et familiale en est comme la colonne vertébrale. Que celle-ci vienne à subir une grave lésion, c'en est fait de la vigueur de l'Etat, et c'est, tôt ou tard, la ruine du peuple ».

7. Discours du 17 septembre 1946 aux Pères électeurs de la Compagnie de Jésus pour la XXIX^e^ Congrégation générale de l'Ordre (texte latin, *A.A.S.*, 1946, p. 381-385 ; trad. franç. : *Doc. Cath.*, 1946, col. 1313-1318 ; *Fiches documentaires*, o.c., n° 11).

Après avoir évoqué la mémoire du T. R. P. Wladimir Ledochowski et souhaité la bienvenue à son successeur le T. R. P. J.-B. Janssens, le Saint-Père trace d'abord le tableau des souffrances et des industries apostoliques et charitables de l'Ordre au cours des années de guerre ; ensuite, décrivant la tâche immense qui s'impose en ce moment à l'Eglise et tout particulièrement aux Ordres religieux, le Souverain Pontife précise les conditions nécessaires de l'apostolat futur de la Compagnie :

« Avant tout, il faut que vous soyez fermement fidèles à vos Constitutions et à tout ce qu'elles vous prescrivent. Les Constitutions de votre Or-

(4) Sur la *Semaine sociale de Strasbourg* (29 juillet-3 août 1946), ses rapports et ses conclusions, cfr *Documentation catholique*, 18 août 1946, col. 865-898.

dre peuvent — si cela paraît à propos — être adaptées, moyennant quelques modifications imposées par les nouvelles circonstances de notre époque. Mais qu'on se garde de toucher à ce qui est l'essentiel. Par exemple, la troisième année de probation, que d'autres familles religieuses ont adoptée à votre imitation et grâce à laquelle la source de vie intérieure jaillit en vous toujours plus abondante. Les habitudes de méditation et de silence aussi ; et, en particulier, pour ce qui regarde la formation de votre jeunesse, que les Règles reçues de vos prédécesseurs soient conservées intactes. Car votre formation traditionnelle tire de sa longue durée une efficacité toujours vivace. Pour qu'un chêne atteigne à sa pleine robustesse, un long intervalle de temps est nécessaire ; de même la formation d'un homme de Dieu exige une longue patience. Il faut donc mettre un frein à la généreuse impétuosité des jeunes qui les lancerait prématurément dans l'action ».

Le Saint-Père marque les caractères de cette formation : effort pour « acquérir de solides vertus surnaturelles en vous formant, en vous imprégnant de l'esprit intégral des Exercices de votre saint Père Ignace » ; « foi ardente » ; « charité » par laquelle vous « dompterez les sentiments d'un amour propre désordonné » ; enfin « obéissance » : « Que l'obéissance soit votre caractéristique, votre gloire, votre force. Il faut qu'elle vise le plus possible à vous rendre parfaitement soumis à la volonté des supérieurs, sans plainte, sans murmures, sans ce blâmable esprit critique qui est la maladie de notre époque, dissipant les forces, rendant sans vigueur et infructueuses les entreprises apostoliques. Les charges qu'impose une austère obéissance vous deviendront légères sous l'action de la charité ».

« Vous devez être, de nom et de fait, non seulement de vrais religieux, mais des hommes de grande doctrine »... « Que tous les membres de la Compagnie de Jésus, afin de répondre fidèlement à une si grande espérance, observent avec une extrême diligence les lois qui leur sont prescrites, de suivre la doctrine de saint Thomas comme la plus solide, la plus sûre, plus approuvée et plus en accord avec les Constitutions »... « Qu'ils s'attachent au Magistère de l'Eglise, avec cette inflexible persévérance traditionnelle dans votre Ordre »... « Si tout d'abord ils doivent cultiver leur foi, ils doivent aussi acquérir une science exacte et parfaite et s'efforcer, selon les traditions illustres de leur Ordre, de faire, dans la mesure et de la manière possibles, progresser les sciences ».

« De plus ils doivent s'exprimer, tant dans leurs paroles que dans leurs écrits, de telle sorte que les hommes de notre époque les comprennent et les écoutent volontiers. D'où l'on peut conclure que, dans la façon d'exposer et de mettre en lumière les questions, dans la conduite des discussions, dans le choix aussi du genre littéraire, il faut qu'ils adaptent sagement leurs discours à l'esprit de notre époque et à son goût. Mais que personne ne trouble et ne bouleverse ce qui ne doit pas être changé. On a dit trop de choses et d'une manière insuffisamment fouillée, au sujet de la « nouvelle théologie » qui doit évoluer comme toute chose évolue, être toujours en progrès, sans se fixer jamais. Si l'on devait embrasser une telle opinion, qu'adviendrait-il des dogmes immuables de l'Eglise catholique, qu'adviendrait-il de l'unité et de la stabilité de la foi ? En même temps que vous vous faites un devoir sacré de révérer la vérité éternelle, consacrez votre activité à étudier et à résoudre avec soin les problèmes qu'apporte le cours du temps, surtout lorsqu'ils sont susceptibles de faire naître, pour les chrétiens instruits, des obstacles et des difficultés. Bien plus, en éclairant ces problèmes, changez l'obstacle en secours et confirmez leur foi. Cependant, lorsque sont débattues des questions nouvelles et libres, que les principes de la doctrine catholique brillent toujours devant vos esprits. Ce qui sonne en théologie comme une chose entièrement nouvelle doit être examiné avec précaution

et vigilance. Qu'on discerne le certain et le ferme de ce qui est avancé par conjecture, de ce qu'une coutume dangereuse et non toujours louable peut introduire et transporter en théologie et en philosophie. Qu'une main amie soit tendue à ceux qui errent, mais que, pour les erreurs d'opinion, on n'ait nulle indulgence ».

8. Discours du 22 septembre 1946 aux Pères de l'Ordre des Frères Prêcheurs délégués au Chapitre général de l'Ordre (Texte latin : *A.A.S.*, 1946, p. 385-389 ; trad. franç. : *Doc. Cath.*, 1946, col. 1319-1324 ; *Fiches documentaires*, o.c., n° 12).

Après avoir salué le Rme Père Emmanuel Suarez, nouveau Maître général de l'Ordre et le Rme P. Martin Gillet, ancien Maître général présent à l'audience, le Saint-Père emprunte à un texte des Constitutions de l'Ordre les trois pensées essentielles de son allocution : « *in pace continui* : unis dans la paix » ; « *in studio assidui* : assidus à l'étude » ; « *in praedicatione ferventes* : zélés dans la prédication ».

1) *Unis dans la paix.* Paix qui « résulte de l'ensemble harmonieux des vertus agissantes », de la « soumission du corps à l'âme et de l'âme à Dieu ».

2) *Assidus à l'étude.* Etude fondée sur « la méthode, la doctrine et les principes » de saint Thomas d'Aquin, en attachant toutefois « maintenant moins d'importance aux questions pour lesquelles l'Eglise a constamment permis de discuter librement et d'avoir une opinion personnelle » ; en ne parlant que « brièvement de ces opinions et doctrines concernant les sciences physiques et les sciences naturelles, qui étaient propres et particulières au temps passé, comme aussi de leurs conséquences, attendu que les inventions et les découvertes dans les sciences humaines de notre époque dépassent et laissent derrière elles ces opinions » ; mais en allant à l'essentiel : « Il s'agit de savoir si l'édifice que saint Thomas d'Aquin a construit avec des éléments réunis et rassemblés par delà et par-dessus tous les temps et que lui fournirent les maîtres de toutes les époques de la science chrétienne, repose sur une base solide, conserve toujours sa force et son efficacité, s'il protège encore maintenant d'une manière efficace le dépôt de la foi catholique et s'il est également pour les progrès nouveaux de la théologie et de la philosophie d'un usage sûr et d'une direction expérimentée. Cela l'Eglise, certes, nous l'assure, quand elle se dit convaincue qu'on peut en toute sécurité suivre cette voie pour connaître et démontrer la vérité ». « Au besoin il ne sera pas difficile, ainsi que le prouvent l'expérience et l'usage, de traduire pour les laïcs en un clair langage moderne et d'expliquer plus longuement certaines formules, dites techniques, qui, d'ordinaire, sont obscures pour les personnes non initiées à cet enseignement ». « Feuilletez assidûment les livres relatifs aux institutions, aux lois, à l'histoire de la religion ; pesez et scrutez avec sagacité tout ce qu'apportent les temps nouveaux et faites-le servir au profit de la science sacrée ». Enfin « Nous ne voulons pas non plus passer sous silence une chose qui Nous tient grandement à cœur : il faut continuer avec un nouveau zèle l'édition léonienne des œuvres de saint Thomas d'Aquin ».

3) *Zélés dans la prédication* enfin : « Cet honneur maternel, cette gloire, cette dignité vous sont propres en vertu de votre nom particulier. Restez fidèles à votre nom, réalisez votre profession ; que personne, par indolence ou par crainte, ne s'abstienne de la tâche de la prédication. Bien plus, il vous appartient de surpasser tous les autres dans ce ministère ».

J. LEVIE, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

ECRITURE SAINTE

Nouveau Testament

Verbum salutis, Commentaire du Nouveau Testament, Paris, Beauchesne, 18 × 12 cm.

X. J. HUBY, S. I. — *Saint Paul. Epître aux Romains.* 1940, 528 p.

XII. J. BONSIRVEN, S. I. — *Saint Paul. Epître aux Hébreux*, 1942, 552 p.

XIII. J. HUBY, S. I. — *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens.* 1946, 424 p.

XIV. Fr. AMIOT. — *Saint Paul. Epître aux Galates. Epîtres aux Thessaloniciens.* 1946, 392 p.

La Collection des commentaires de « Verbum salutis » s'est, depuis 1940, enrichie de plusieurs volumes nouveaux, tous consacrés aux épîtres pauliniennes. Nous n'avons plus à décrire pour nos lecteurs les caractères de cette collection, à redire sa grande valeur scientifique et son heureuse adaptation pratique : nous l'avons fait à maintes reprises depuis 1925. Les nombreuses éditions de chaque commentaire manifestent du reste nettement la faveur du public catholique.

Le P. Huby, infatigable, a interprété deux des grandes épîtres de saint Paul. Nos lecteurs connaissent la manière concise, à la fois ferme et large, solide et rigoureusement critique d'une part, théologique et profondément religieuse d'autre part, selon laquelle le P. Huby interprète le Nouveau Testament (cfr N.R.Th., 1925, p. 345 ; 1929, p. 761 ; 1934, p. 324 ; 1936, p. 767). La méthode est restée la même ; dans ces deux nouveaux commentaires, comme dans les précédents, le même sens historique, exigeant et perspicace, n'esquivant aucune difficulté et y répondant réellement et non verbalement, s'unit au même souci éclairé d'expliquer religieusement l'Ecriture comme parole de Dieu, bienfaisante pour l'homme. Le commentaire de l'épître aux Romains est très riche ; il doit évidemment beaucoup aux maîtres éminents qui l'ont précédé tels que Sanday et Headlam ou Lagrange ainsi qu'à maints articles du remarquable « Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament » de Kittel ; partout on constate l'abondante information de l'auteur (1) ; mais on constate partout aussi le caractère personnel de son utilisation de l'acquis exégétique du passé et de ses propres efforts pour faire progresser l'interprétation des passages encore controversés. L'introduction est brève, peut-être trop brève ; elle résume du reste parfaitement ce qui est aujourd'hui opinion commune en exégèse sur l'origine, la date, le but, les destinataires de l'épître aux Romains. Notons, à travers le commentaire, I 4 : « constitué fils de Dieu en puissance » (investi de puissance), d'accord avec le P. Lagrange ; I 17 : il s'agirait de la « justice de Dieu » en Dieu même et non en tant que communiquée à l'homme ; II 14-15, p. 122, interprétés dans le sens d'une foi implicite au Christ chez les païens (S. Paul a-t-il personnellement envisagé ici cela ?) ; VII interprétation du « ego » et de l'ensemble du passage d'après Kümmel (1929) et le bel article du P. Benoît, O.P. (1938), etc.

(1) Nous n'avons pas remarqué que le P. Huby ait utilisé le commentaire de P. Althaus (1932) qui nous semble être un des meilleurs parmi les commentaires protestants des dernières années.

Dans la « 1e ad Corinthios », le P. Huby ne suit pas le P. Allo pour la date de la lettre ; il la place, avec la plupart des exégètes, au printemps de l'an 57 ; par ailleurs, il ne dit rien qui fasse connaître son opinion sur les diverses phases (lettres et visites) du conflit de Paul avec les Corinthiens. I 12 il voit dans le « parti du Christ » plutôt des judaïsants qu'un groupe de libertins laxistes (à la différence d'Allo, de Sickenberger) ; VII 36-38 sont interprétés du père ou du tuteur de la jeune fille, en rejetant l'interprétation de Grafe, Achelis, etc. Le commentaire de cette épître posait moins de problèmes que celui de l'épître aux Romains et est, en conséquence, plus bref. D'heureuses citations, choisies avec discernement, aident souvent à mettre en pleine lumière tout le sens humain et religieux d'un texte ; Nietzsche, Bergson, Bremond, interviendront ainsi à côté d'exégètes contemporains Lietzmann, Allo, J. Weiss, etc. Le livre récent de L. Cerfaux « La théologie de l'Eglise suivant S. Paul » est très souvent cité.

La « manière » du P. Bonsirven est assez différente de celle du P. Huby. Cela apparaît dès l'abord par le nombre très sensiblement moindre des notes, références, justifications ; rarement les opinions diverses sont discutées, rarement des exégètes contemporains sont cités ; une liste bibliographique a été donnée p. 158-160, mais ces noms ne reparaîtront guère dans le commentaire. L'auteur, s'aidant de tous secours utiles, s'est fait sa conception de l'épître et c'est elle qu'il présente, sans plus rappeler les éléments qui ont fait sa conviction. Cette « manière » se justifie parfaitement vu le caractère de la collection, destinée aux non-spécialistes ; personnellement cependant, nous préférons la méthode du P. Huby. Le commentaire du P. Bonsirven, ainsi dégagé de tout appareil d'érudition, très net et pédagogiquement ordonné, très élevé aussi et avant tout soucieux d'explication théologique, apparaît très éclairant et enrichissant ; chaque section de l'épître est interprétée comme un ensemble, selon ses lignes essentielles, d'une façon didactique, divisée et progressive, qui révèle l'enseignement oral et garde quelque chose de son abondance. L'introduction est très étendue : entre le 1/3 et le 1/4 de tout le volume. Elle se rapporte, pour la plus grande part, à deux points essentiels : 1°) une synthèse théologique de l'épître (p. 17-75, plus p. 76-97 l'examen d'une question particulière qui fait difficulté ; nos lecteurs se souviendront des deux articles de 1939, p. 641-660 et 769-786 qui leur ont donné la primeur de ces fortes pages) ; 2°) le problème de l'authenticité paulinienne de l'épître (p. 113-157). Le décret de la Commission biblique du 24 juin 1914 est, on le sait, intervenu ici non seulement pour fixer les conclusions imposées actuellement à l'enseignement catholique (sans prétendre du reste leur conférer une valeur définitive, laquelle est réservée aux affirmations infaillibles), mais aussi pour apprécier les arguments pour et contre et déterminer leur portée relative. Cela a gêné l'exposé du P. Bonsirven, comme de beaucoup d'autres exégètes catholiques en la matière, et l'a amené à construire sa propre argumentation en dépendance du décret lui-même (cfr p. 121-122). Nous aurions préféré voir poser la question dans toute son ampleur et manifester plus nettement les difficultés du problème ; cela nous semble possible, en toute sincérité à la fois historique et ecclésiastique, même après le décret de 1914. Le plan que le P. Bonsirven attribue à l'épître ne nous convainc pas ; il ne marque pas assez, nous semble-t-il, la gradation continue d'une section à l'autre, chacune des affirmations, des « thèses » étant comme un échelon vers la « thèse » suivante, chacune étant reprise, incluse dans la « thèse » suivante, et ainsi de suite jusqu'à la fin de la partie dogmatique. Mais sur ce point, nous le reconnaissons, les avis sont très divergents. Dans ce commentaire, comme dans tous ceux de « Verbum salutis », l'Ecriture, solidement et profondément interprétée, apparaît bienfaisante, véritable « parole de Dieu ».

M. Amiot, professeur au Séminaire Saint-Sulpice, était admirablement préparé par ses deux volumes sur « L'enseignement de saint Paul » (1re éd. 1938 ; 4e éd., 1946 ; cfr N.R.Th., 1939, p. 339 ; 1946, p. 725) à commenter l'épître aux Galates et les épîtres aux Thessaloniciens. On appréciera tout particulièrement, dans l'introduction, p. 47-94, l'exposé synthétique de la doctrine de l'épître aux Galates ; il est écrit avec une grande fermeté de pensée

et avec une chaleur d'enthousiasme bienfaisant. Dans le commentaire, ce que M. Amiot a voulu mettre surtout en relief, c'est « la cohérence et la maturité de la doctrine, en même temps qu'une richesse spirituelle qui ne sera jamais dépassée » ; l'interprétation est solide, bien appuyée sur les textes, en même temps que souple et nuancée ; donnons comme exemple les pages 263-272 sur l'espérance de la parousie prochaine chez Paul au début de sa carrière ; l'auteur dit très bien, avec le P. Lebreton, p. 271 « espérer n'est pas affirmer » ; peut-être sera-t-on moins convaincu par l'interprétation de l'obstacle (2 Thess., II 6) comme signifiant « une collectivité constituée par l'ensemble des prédicateurs de l'Evangile » (p. 276 et 371). Terminons par ce qui, sans doute, frappera en premier lieu le lecteur de cet ouvrage. Revenant à la thèse de Perrot, Weber, Levesque, M. Amiot, voyant dans les « Galates » les habitants de la Galatie méridionale, Antioche, Iconium, Lystres et Derbé, fait de l'épître aux Galates la première des épîtres de saint Paul ; elle fut composée en 49 immédiatement avant le Concile de Jérusalem. Une bonne part de l'introduction, p. 15 à 40, est consacrée à appuyer cette manière de voir ; nous ne pouvons songer à exposer ici pourquoi, avec beaucoup d'autres, nous ne la partageons pas. Evidemment cette divergence de chronologie amènera certaines différences d'interprétation, par exemple de Gal. II 1-10, mais n'influe pas sur la valeur théologique du commentaire, indépendant de ces contingences. J. Levie, S. I.

E. SCHICK. — *Formgeschichte und Synoptikerexegese.* Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode. Coll. Neutestamentliche Abhandlungen, Bd. XVIII. Heft 2-3. Münster, Aschendorff, 1940, 24 × 16 cm., XXIV-280 p. Prix : 10,6 Rm.

L. J. Mc GINLEY, S. J. — *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives. A Study in the Theories of Martin Dibelius and Rudolf Bultmann.* Woodstock, Woodstock College Press, 1944, 23 × 15 cm., VIII-166 p.

* N.-W. LUND. — *Chiasmus in the New Testament.* A Study in Formgeschichte. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1942, 23 × 16 cm., XIV-428 p. Prix : $ 4,00.

La bibliographie de la « Formgeschichtliche Methode » s'allonge indéfiniment. Cette méthode exégétique, inaugurée dans le domaine évangélique entre 1919 et 1922 en Allemagne, a fait surgir, à côté des écrits des initiateurs (surtout Dibelius 1919, 2e éd. 1933 (1) et Bultmann 1921, 2e éd. 1931), un nombre considérable d'études méthodologiques, sympathiques, expectantes ou défavorables. On en trouvera un relevé détaillé dans les ouvrages cités ci-dessus : Schick, p. XV-XXIII ; Mc Ginley, p. 155-162, ainsi que dans un remarquable article du P. Benoît, O.P. « Réflexions sur la « Formgeschichtliche Methode » dans la « Revue biblique » d'octobre 1946, par exemple p. 481-483. Divers exégètes catholiques ont eu l'occasion de prendre position quant à ce système au cours des années d'entre les deux guerres : par exemple Dieckmann 1926, Cerfaux 1932, Braun 1932 et 1936, Florit 1933, etc. Plus importants que ces travaux antérieurs apparaissent les deux ouvrages catholiques présentés ici.

Le volume de E. Schick, vu sa date de publication (la préface est datée du 1er mai 1940), est encore peu connu dans nos pays (le P. Benoît ne le cite pas). Il importe de le signaler à l'attention des exégètes ; l'étendue de l'information, la rigueur de la méthode, la modération des conclusions en font un instrument de travail de première valeur. M. Schick a le mérite d'avoir distingué avec grande netteté ce qu'il y a de subjectif et d'à priori dans les conclusions de Dibelius, Bultmann, Bertram et Albertz et ce qu'il peut y avoir de juste et de fécond dans certains aspects de leur méthode.

(1) Cfr N.R.Th., 1936. p. 414-415 notre analyse de cet ouvrage.

Il a réussi à donner, de façon systématique et concrète, un aperçu de leur méthode, telle qu'elle fut réalisée en fait, telle qu'elle pourrait être appliquée en droit. Partout on constate une connaissance approfondie de la critique évangélique : dès les préliminaires p. 20-49, son exposé de la structure des trois évangiles synoptiques nous a paru averti et pénétrant ; même information exacte et abondante p. 76-187 dans la description et la critique minutieuses de chacun des aspects du système. Lorsqu'on en vient p. 188-250 à l'application des principes de la Formgeschichte à des exemples particuliers, on y « réalise » concrètement tout ce qui nous empêche au XX^e^ siècle — et peut-être nous empêchera toujours — de prétendre discerner avec précision, par critique interne des « formes », l'apport de la « tradition », de la « communauté » dans la relation des faits évangéliques. Surtout on remarque combien certains postulats non démontrés et même indémontrables dirigent inconsciemment la pensée des « Formgeschichtler », d'un Bultmann par exemple. En même temps toutefois on reconnaît volontiers qu'il y a une étude attentive de la forme, du style, du genre littéraire de chaque péricope qui peut et souvent doit être féconde et suggestive ; mais n'y a-t-il pas intérêt à faire ce travail en se dégageant résolument des classifications rigides et artificielles de Bultmann et de Dibelius ? Notons, en terminant, p. 251-269 les conclusions très nettes et dignes d'attention de M. Schick ; à notre avis, il y aurait intérêt à les compléter par celles du P. Benoît, articulo citato, qui nous semble, en quelques points, pénétrer plus à fond dans le problème.

L'étude du P. Mc Ginley a paru en partie en articles successifs dans les « Theological Studies » (Woodstock, Md, Etats-Unis) et fut ensuite réunie en volume. L'auteur a limité son sujet aux seules théories de Dibelius et de Bultmann et à leur application aux miracles évangéliques de guérison. Les premiers chapitres présentent, comme il se devait, un exposé d'ensemble de la « Formgeschichtliche Methode » ; nous n'avons plus à y revenir. C'est à partir du ch. IV que les recherches personnelles de l'auteur se manifestent utiles et fécondes pour les interprètes de l'Ecriture : ch. IV « The Use of Analogies in Form-Criticism » : analyse détaillée du contenu, des traits caractéristiques, du style, communs aux miracles évangéliques de guérison ; ch. V : analogies rabbiniques : « forme » des récits de miracles dans les écrits rabbiniques ; ch. VI : analogies helléniques : « forme » des récits de miracles helléniques, Epidaure surtout. Au cours de ces deux chapitres l'auteur reproduit très utilement in extenso un grand nombre de récits rabbiniques de miracles ou d'inscriptions en ex-voto d'Epidaure ; ch. VII : Comparaison, sous forme systématique, des trois groupes de miracles : synoptiques, rabbiniques, helléniques, afin d'écarter toute hypothèse d'influence des deux derniers sur l'histoire évangélique synoptique : les traits communs sont dus uniquement à la similitude du sujet (le miracle) et à l'unité de la nature humaine. Etude bien menée et qui ne se termine pas à une pure négation ; l'auteur conclut, p. 153 : « Employed as a tool — not as a weapon — form-analysis should be of much assistance to the Scripture student ».

Le travail de M. N. W. Lund « Chiasmus in the New Testament » se rattache également à la « Formgeschichte », mais à la « Formgeschichte » largement conçue, non à celle qui se limite aux bornes étroites que lui ont tracées Dibelius et Bultmann. On sait que le « chiasme », naturel à l'esprit humain, se rencontre dans les modes d'expression de toutes les littératures, anciennes ou modernes. Introduit dans le « parallélisme » sémitique, il y prend un relief particulièrement accusé, par exemple au début du ps. 20 (Vulg. 19) : « Mittat tibi auxilium de Sancto / et de Sion te sustentet. / Memor sit omnium oblationum tuarum / et holocaustum tuum habeat gratum / etc. ». C'est ce phénomène littéraire que M. Lund s'est appliqué à étudier, d'abord dans l'Ancien Testament (ch. III, La Loi ; ch. IV, Les prophètes ; ch. V, Les psaumes) pour en mieux définir les caractères propres au milieu sémitique, ensuite dans le Nouveau Testament : Saint Paul en premier lieu (p. 137-225) : il s'agit de marquer tout ce que Paul doit à son origine et à son éducation juive ; « son style n'est pas défectueux du point de vue littérai-

re ; il est simplement un nouveau type de style grec, qui a ses racines culturelles dans l'Ancien Testament » (p. 144). De là une étude très approfondie, souvent suggestive, parfois contestable, de la 1re aux Corinthiens, de l'épître aux Ephésiens (dont M. Lund, suivant M. Goodspeed, refuse la paternité à saint Paul), de l'épître aux Colossiens, et, plus brièvement, des autres. Viennent alors les Evangiles : l'auteur pose à leur sujet sa thèse de base, à savoir que « dans cette forme de style, ni la longueur ni le nombre de lignes ne sont essentiels ; l'ordre des idées est la seule considération nécessaire » ; c'est vrai, mais on ne peut pas perdre de vue les éléments rythmiques (temps forts et temps faibles), qu'a bien marqués Burney dans son beau livre « The Poetry of our Lord », 1922. On peut regretter que, dans son étude des trois premiers évangiles, M. Lund n'ait pas davantage tenu compte des conclusions usuelles de la question synoptique, pour les éprouver et contrôler du point de vue de l'emploi du chiasme. Près de 75 pages sont enfin consacrées à l'Apocalypse. En cours de route, M. Lund est évidemment amené à poser plusieurs principes et à défendre quelques interprétations, que nous aurions à relever et à contredire dans une analyse plus détaillée. Ce qui nous semble indubitable c'est le profit que tout exégète retirera d'une lecture attentive de nombreux textes disposés selon les schèmes rythmiques présentés par M. Lund. J. Levie, S. I.

* *Acta Seminarii neotestamentici Upsaliensis,* edenda curavit A. Friedrichsen. Upsala, Séminaire du Nouveau Testament, Copenhague, Munksgaard, 25 × 17 cm.

n° 13 : Bo REICKE. — *The disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1. Pet. III, 19, and its context.* 1946, VIII-276 p. Prix : 12 couronnes.

n° 15 : Helge ALMQVIST. — *Plutarch und das Neue Testament. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti.* 1946, 166 p.

* *Symbolae Biblicae Upsalienses.* Upsala, Séminaire du Nouveau Testament, Copenhague, Munksgaard, 23 × 16 cm.

n° 5 : E. LOHMEYER. — *Gottesknecht und Davidsohn.* 1945. 156 p. Prix : 5 couronnes.

n° 6 : BO REICKE. — *The Jewish « Damascus Documents » and the New Testament.* 1946, 24 p. Prix : 1 couronne.

* *Coniectanea Neotestamentica,* edenda curavit A. Friedrichsen, Upsala, Séminaire du Nouveau Testament, Copenhague, Munksgaard, 25 × 16 cm.

vol. IX : contribuerunt A. Friedrichsen, R. Höistad, H. Riesenfeld, G. Rudberg. 1944, 48 p. Prix : 3 couronnes.

vol. X : H. RIESENFELD, *Notes sur I Cor. XIII ; Bibliographia Gogueliana.* Index. 1946, 28 p. Prix : 1.50 couronne.

Le Séminaire du Nouveau Testament d'Upsala, sous la direction éclairée de M. A. Friedrichsen, publie diverses collections bibliques très dignes d'attention. S'il ne nous est pas possible d'analyser ici en détail chacun des ouvrages indiqués ci-dessus — ceux de MM. B. Reicke, H. Almquist et E. Lohmeyer demanderaient une présentation et une discussion approfondies —, nous voudrions indiquer du moins le caractère de ces différentes collections et l'idée essentielle de chaque volume.

Les « Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis » présentent des travaux plus importants, de 150 à 400 pages, dont plusieurs ont déjà été analysés dans la Nouvelle Revue Théologique (p. ex. 1939, p. 603 ; 1946, p. 354 et p. 722). Dans sa dissertation doctorale « The disobedient Spirits and christian Baptism », M. Reicke soumet à un examen extrêmement approfondi le fameux texte de la 1a Petri III 18-22 et, plus particulièrement, les v. 19-21 « in quo et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit : qui increduli fuerant aliquando, quando expectabant Dei patientiam in diebus Noe, cum fabricaretur arca : in qua pauci, id est octo animae salvae factae sunt per aquam. Quod et vos nunc similis formae salvos facit

baptisma... ». Il le fait avec une grande clarté (on aurait aimé cependant rencontrer plus souvent quelques résumés synthétiques au milieu des analyses), avec un souci remarquable de la rigueur logique, discutant tout minutieusement, point par point, avant de conclure, et après une étude exhaustive de tout ce qui a été écrit sur le sujet (bibliographie très complète — jusqu'en 1946 — et largement ouverte, dans laquelle les exégètes catholiques sont étudiés aussi bien que les auteurs protestants). Même ceux qui, comme nous, n'accepteront pas toutes les conclusions de l'auteur (présentées successivement, et par parties, p. ex. pp. 69-70, 90-91, 100-102, 115-118, 121, 125, etc.) trouveront grand profit à l'avoir suivi pas à pas dans la contexture très serrée et très érudite de ses raisonnements ; en l'étudiant ils auront beaucoup appris ; aucun interprète de 1ª Petri III 18-22 ne pourra se dispenser d'étudier ce volume.

Le travail de M. Almquist est une contribution importante au plan, conçu avant la guerre en Allemagne à Halle sous la direction de E. Klostermann, de constituer un « Corpus hellenisticum Novi Testamenti » : éclairer le Nouveau Testament par de nombreux parallèles hellénistiques, non pas pour prétendre dériver de l'hellénisme les grandes idées religieuses de la révélation chrétienne, mais pour en mieux expliquer les modes d'expression et de présentation, pour noter les courants de pensée parallèles, les besoins moraux et religieux concomitants. Wettstein au XVIIIe siècle, dans son « Novum Testamentum Graecum cum variis lectionibus et commentariis », avait dans ses notes multiplié les références aux auteurs hellénistiques ; c'est un nouveau Wettstein qu'on envisageait en 1939. M. Almquist a entrepris semblable travail dans l'œuvre immense de Plutarque. Il procède de façon très analytique : il suit le Nouveau Testament, livre par livre, du début de S. Matthieu au dernier chapitre de l'Apocalypse : en tout 329 parallèles, tous présentés de la même façon : texte du Nouveau Testament : Mt I 18 ; I 20-25 ; III 10 et ainsi de suite, avec, chaque fois, le texte parallèle de Plutarque ; un sigle marque le caractère du parallélisme (culturel, religieux, moral, stilistique, lexicologique, etc.) et quelques explications accentuent la valeur du rapprochement. L'auteur dégage lui-même, p. 141-146 quelques conclusions de son enquête : pour une œuvre immense comme celle de Plutarque, les parallèles découverts sont somme toute « relativement » peu nombreux ; ils semblent manifester, d'après l'auteur, que le Nouveau Testament apparaît au fond étranger à l'esprit grec ; l'universalisme, le spiritualisme et l'humanisme du Nouveau Testament sont foncièrement différents des courants d'idées correspondants de la culture grecque. Mais les formes grecques dans lesquelles fut exprimée la doctrine chrétienne mettent bien en relief non seulement le caractère de la culture grecque des écrivains du Nouveau Testament, mais aussi la richesse et la souplesse de la langue grecque. M. Almquist s'efforce également, d'après ses propres résultats, d'établir des distinctions entre les divers livres du Nouveau Testament, de fixer même des proportions statistiques en fonction des parallèles découverts : l'épître aux Ephésiens viendrait en tête ; les écrits johanniques (Evangile, épîtres, Apocalypse) seraient parmi ceux qui se rapprochent le moins de l'hellénisme de Plutarque. Il y a ici sans doute une base trop étroite pour étayer des conclusions solides : aussi M. Almquist souhaite-t-il avec raison que d'autres poursuivent ces recherches de parallélismes dans d'autres auteurs hellénistiques, comme lui-même vient de le faire pour Plutarque et comme Adolphe Schlatter l'a fait naguère dans ses commentaires pour les écrits de Josèphe.

Les « Symbolae biblicae Upsalienses » sont des « cahiers » annexés à la revue « Svensk Exegetisk Årsbok » : la revue en est en 1947 à sa 12e année ; les cahiers ont commencé à paraître en 1943 ; ils sont de proportion très variable ; l'étude de B. Reicke sur les « documents de Damas » (découverts par Schechter dans la Geniza du Caire et publiés en 1910) est de 24 pages : elle étudie les parallélismes entre ces documents et le Nouveau Testament. L'étude de E. Lohmeyer « Gottesknecht und Davidsohn » (156 pages) doit être signalée à l'attention aussi bien à cause de l'importance des problèmes soulevés que pour la nouveauté des solutions proposées. L'in-

térêt principal en est dans l'effort que fait l'auteur pour étudier la réaction des titres messianiques l'un sur l'autre ; s'il borne son étude personnelle aux deux titres « serviteur de Dieu » et « fils de David », tous deux plutôt rares dans le Nouveau Testament, il les rapproche, dans des paragraphes distincts, des autres titres de Jésus : « Oint » et « Fils de l'homme » et cherche à déterminer l'antiquité relative et le lieu d'origine de ces divers titres dans les premières communautés chrétiennes : c'est toute la question de la christologie primitive qui se trouve ainsi posée et que M. Lohmeyer entend résoudre en continuité avec son travail antérieur : « Galiläa und Jerusalem ». Les vues de l'auteur ont déjà suscité la discussion dans plusieurs revues ; particulièrement intéressante nous a paru celle de M. Charles Masson dans la « Revue de théologie et de philosophie » de Lausanne, 1946, p. 175-180.

La 3e collection publiée par le Séminaire du Nouveau Testament d'Upsala s'intitule « Coniectanea Neotestamentica » ; elle paraît depuis 1936 et contient des recherches de détail par exemple sur un phénomène stylistique du Nouveau Testament, sur l'histoire d'un mot, etc. Voici à titre d'exemples quelques études du fascicule IX : « Accouplements de termes contradictoires dans le Nouveau Testament », par M. Riesenfeld ; « Un parallèle hellénistique à 2 Cor. VI, 3 suiv. », par R. Höistad ; « un parallèle stoïcien à 2 Cor. IV, 8 suiv. », par A. Friedrichsen ; des études de mots : ἁπλῶς (Jacq., I, 5), par H. Riesenfeld ; εὐθύς, par S. Rudberg, etc. Le fascicule X présente une bibliographie des ouvrages et articles de Maurice Goguel avec les tables des fascicules I-X des Coniectanea Neotestamentica.

Nous croyons en avoir dit assez pour marquer l'intérêt de cet effort exégétique, solidement technique, qui se continue en Suède et n'a pas connu les terribles brisures de la guerre. J. Levie, S. I.

* C. C. TORREY. — *Documents of the Primitive Church.* New-York, Harper and Brothers, 1941, 23 × 15 cm., 310 p. Prix : 3,50 dollars.

Le Professeur Torrey, professeur émérite de langues sémitiques à Yale University, défend, depuis longtemps, sur l'origine et la date des écrits du Nouveau Testament, des thèses radicalement opposées aux positions générales de l'exégèse contemporaine. Le livre présent, fait de sept études juxtaposées, veut être une justification de ces opinions si combattues. Voici les principales : les quatre évangiles, aussi bien que l'Apocalypse, furent d'abord écrits en araméen, l'évangile de Marc vers l'an 40, l'évangile de Matthieu avant 50, l'Apocalypse en l'an 68. M. Torrey se vante d'avoir en 1934 défié ses collègues de la « Society of Biblical Literature » de lui montrer un seul passage des quatre évangiles qui postule avec évidence une date d'origine postérieure à l'an 50 et un lieu de naissance en dehors de la Palestine ; personne, dit-il, n'aurait pu relever son défi. D'après lui l'Eglise chrétienne primitive n'était qu'une partie de la communauté juive et en maintenait la langue. Dans le cadre de ces thèses, d'autres études sont présentées sur les citations scripturaires de S. Matthieu, sur l'origine du texte occidental, sur l'existence des évangiles séparés dans l'Eglise syriaque antérieurement au Diatessaron, etc. Sauf lorsqu'il s'agit de questions strictement linguistiques (araméen, hébreu, etc.), où les observations intéressantes et utiles sont fréquentes, l'argumentation de M. Torrey manque souvent de cette rigueur exigeante que réclamerait la nouveauté de ses positions: elle est faite en partie de suggestions imprévues, d'hypothèses ingénieuses, d'appels à des autorités ou de discussions contre des autorités, dans une atmosphère générale de conviction enthousiaste, qui ne favorise guère l'objectivité sereine et rigoureuse. Nous ne pensons pas que ses principales thèses convainquent beaucoup d'exégètes. J. Levie, S. I.

Mémorial Lagrange. Cinquantenaire de l'école biblique et archéologique française de Jérusalem (15 novembre 1890 - 15 novembre 1940). Paris, Gabalda, 1940, 28 × 23 cm., VI-384 p.

Après la mort du P. Lagrange (10 mars 1938), ses collègues, ses anciens

élèves et ses amis avaient projeté de consacrer à sa mémoire un volume de travaux scientifiques qui fût en même temps un recueil commémoratif du Cinquantenaire de l'Ecole biblique de Jérusalem (1890-1940). Le P. Vincent nous dit, dans l'Avant-Propos, tous les obstacles que la guerre apporta à l'exécution du plan rêvé ; on devine tout ce qu'il lui fallut à lui-même d'énergie et d'affection reconnaissante envers son maître pour aboutir, malgré tout, au beau volume de 375 pages in-4°, qui nous est ici présenté ; daté de 1940 il ne fut accessible que bien plus tard dans la plupart des pays et il reste opportun de le faire connaître. Une trentaine d'écrivains y ont collaboré ; d'autres avaient promis une contribution ; les événements les ont séparés de l'éditeur et il ne fut pas possible d'attendre l'étude annoncée ; du reste de nombreux articles contenus dans ce volume ne purent être corrigés, en épreuves, par leurs auteurs ; le P. Vincent dut prendre la responsabilité de la plupart des corrections. Les articles sont répartis en quatre grandes sections : I. Orientalisme ; II. Histoire des religions ; III. Questions bibliques ; IV. Souvenirs et Varia. Sur le P. Lagrange lui-même, le P. Vincent n'a pas cru devoir réimprimer ici le bel article qu'il lui a consacré en juillet 1938 dans la Revue biblique ; il y renvoie le lecteur. Une bibliographie sommaire des travaux du fondateur de l'Ecole biblique est donnée p. 1-11 ; on pourra aujourd'hui la compléter par la liste, beaucoup plus riche, du P. Braun (L'œuvre du P. Lagrange, 1943, p. 183-342). Deux notices, très vivantes, dues à Mgr Bruno de Solages et à M. l'Abbé Chaine (p. 349-360), mettent en relief quelques traits de la physionomie intellectuelle et religieuse du P. Lagrange. Nous ne pouvons énumérer ici toutes les études de ce volume. Indiquons, à titre d'exemples, celles qui concernent plus directement le Nouveau Testament : p. 183-195 : « le Siracide et la structure littéraire du prologue de saint Jean » par le P. Spicq, O.P. (le schème suivi par l'Ecclésiastique, devenu classique chez les Juifs, a exercé son influence sur la structure littéraire du prologue johannique) ; p. 245-250 : F. G. Kenyon, « Hesychius and the Text of the New Testament » (c'est une conjecture sans fondement solide d'attribuer à Hesychius la constitution du texte commun à B, Sin., L., etc.) ; p. 251-258 : K. and S. Lake, « The Byzantine Text of the Gospels » (résumé des résultats des dernières recherches sur ce texte et suggestions) ; p. 259-267 : B. Allo, O.P., « L'évolution de l'Evangile de Paul » (il n'y a pas eu « évolution » dans l'Evangile de Paul) ; p. 269-277 : L. Vaganay, « Le plan de l'épître aux Hébreux » (essai original d'un plan nouveau, avec insistance sur les « mots-crochets », rattachant les parties les unes aux autres) ; p. 279-293 : J. van der Ploeg, O.P., « Jésus et les Pharisiens » (pourquoi Jésus a-t-il jugé sévèrement les Pharisiens ?) ; p. 295-305 : J. Cools, O.P., « La présence mystique du Christ dans le baptême » (« selon la doctrine de saint Paul, on ne peut pas dire que le Christ meure et ressuscite au moment de notre baptême ; par conséquent, le prétendu fondement scripturaire de l'école des religions comparées, comme aussi de la théorie de la présence mystique de Dom Casel, fait complètement défaut »).

J. Levie, S. I.

A. TRICOT. — *Vie de N. S. Jésus-Christ.* Collection « Verbum Dei », V. Tournai, Desclée, 1947, 17 × 10 cm., 314 p. et 4 cartes. Prix : 35 frs.

A. TRICOT. — *L'Eglise naissante, de l'an 30 à l'an 100.* Même coll., VI. Ibidem, 1947, 496 p. et 6 cartes. Prix : 50 frs.

Ces deux volumes forment les tomes V et VI — premiers parus — d'une collection qui nous semble très bien conçue. Il s'agit de présenter la Bible, Ancien et Nouveau Testament, en des volumes maniables, en traduction claire (celle de Crampon, remaniée et adaptée), pourvue de notes et d'introductions substantielles. On prévoit sept volumes : une introduction générale (en préparation) : « Pour comprendre la Bible » ; II : la Révélation mosaïque ; III : la Révélation prophétique ; IV : les livres de prière et de sagesse. Viendra ensuite, après les numéros V et VI que nous présentons ici, un VII^e^ tome : « Les religions non-chrétiennes (histoire des religions) » par le Chanoine Bardy.

Les deux volumes présents, dus au Chanoine Tricot, donnent le Nouveau Testament. Le volume V est une réédition, fortement augmentée, de l'ouvrage paru en 1935 : introduction en deux parties : I. La Palestine au temps de Notre-Seigneur (aperçu géographique ; aperçu historique ; la vie religieuse), p. 1-24 ; II. L'Evangile de Jésus-Christ (les évangiles ; chronologie de la vie du Christ ; le message évangélique ; les paraboles ; les miracles, le témoignage de Jésus sur lui-même ; l'incrédulité d'Israël), p. 25-72. Vient alors une « Vie de Jésus », faite de textes évangéliques, non pas combinés, mais puisés chaque fois dans un seul évangile ; les évangiles des dimanches et fêtes sont encadrés. La présentation typographique est remarquablement claire. — Une introduction de 142 pages, très riche de renseignements (4 parties : le monde gréco-romain ; le monde juif ; la mission chrétienne ; la vie de l'Eglise) et divisée pédagogiquement en paragraphes, ouvre le volume VI : l'auteur a visé surtout à la clarté et à l'exactitude, en même temps qu'à la concision. Suit alors le texte complet des Actes des Apôtres, des épîtres du Nouveau Testament (celles de saint Paul selon l'ordre chronologique), de l'Apocalypse. Tout en marquant les chapitres et versets, on met en relief la division selon les idées essentielles du plan adopté. Les notes sont succinctes ; elles renvoient souvent aux paragraphes de l'introduction. A la fin de chaque volume, de bonnes tables et des cartes. Le prix est extrêmement modéré pour une impression si dense. La Maison Desclée de Tournai doit être vivement félicitée pour l'excellente réalisation d'une heureuse initiative.

J. Levie, S. I.

L.-M. DEWAILLY, O. P. — *Jésus-Christ, parole de Dieu.* Coll. « Témoins de Dieu ». Paris, Editions du Cerf, 1945, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 70 frs français.

Il faut louer l'auteur d'avoir conçu grandement son sujet. Il a voulu faire saisir l'unité profonde de toute la révélation chrétienne qui n'est, au fond, qu'une continuelle interpellation de l'homme par Dieu en Jésus-Christ. S'installant dès le premier chapitre dans le mystère même de Dieu, l'auteur nous fait contempler, au cours des trois chapitres suivants, « l'immense déversement qui porte la vérité de la Parole depuis le sein du Père jusqu'à l'humanité ». Il examine ensuite comment l'homme reçoit cette Parole. C'est l'objet des derniers chapitres qui s'intitulent : « La Parole de Dieu et notre foi », « La Parole de Dieu et les sacrements », « Ecouter la Parole de Dieu et la garder ». On le voit : si ce n'est pas un traité théologique de la Parole de Dieu que le Père Dewailly a voulu écrire, il entend bien en avoir tracé un « croquis perspectif ». C'est en tout cas une vaste synthèse écrite dans un style malheureusement inégal, tantôt technique, tantôt familier, parfois imprécis, toujours abondant. L'imprécision des notions fondamentales qu'il utilise pour son travail laisse voir qu'il a manqué à ce dernier d'être d'abord une rigoureuse analyse. Par exemple, la valeur respective des différents témoins de la Parole : Jésus, ses apôtres, le pape et les évêques, les formules scripturaires et dogmatiques, les prières de la liturgie ou les propos des chrétiens, est laissée dans le vague. Le public que veut atteindre cette excellente collection comprendra difficilement le premier chapitre. Nous regrettons que l'auteur ne se soit pas limité à nous « tracer un portrait de Jésus-Christ en son office de témoin suprême ».

C. Matagne, S. I.

* E. HIRSCH. — *Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1940, 22 × 15 cm., VIII-144 p. Prix : 4 Mk.

Deux aspects principaux dans cet ouvrage. D'une part — brièvement et sommairement — une tentative nouvelle pour enlever toute valeur historique aux récits évangéliques et paulinien de la résurrection du Christ : la

méthode consiste à « retrouver » sous nos récits bibliques les couches successives de la formation de la « légende » pascale ; l'auteur procède à ce découpage conjectural avec une assurance que rien n'arrête. D'autre part — et c'est la partie essentielle du volume — un effort extrêmement insistant pour prouver que la foi au Christ est absolument indépendante du fait de sa résurrection ; on peut être pleinement « chrétien » sans admettre que le Christ est ressuscité d'entre les morts et c'est à cette conception chrétienne plus large et « plus sincèrement croyante » que le protestantisme moderne est convié. Grâce à Dieu, très nombreux restent encore les chrétiens protestants qui ne se laisseront pas convaincre ; nombreux aussi les pasteurs qui se refuseront à prêcher les trois sermons et l'élévation pieuse sur la résurrection ainsi comprise, qui leur sont proposés par l'auteur (p. 99-144). J. Levie, S. I.

J PICKL. — *Messias-Koning.* Traduit de la 2e édit. allemande par Dr. A. Van den Born. Maaseik, Romen en Zonen, 2e éd., 1946, 22 × 17 cm., XII-264 p. Prix : broché : 90 frs, relié : 110 frs.

Mis en éveil par ses propres observations en Macédoine et s'appuyant avant tout sur les passions politiques en Palestine, l'auteur refait, dans le cadre beaucoup mieux tracé de l'attente messianique, l'histoire du procès et de l'exécution de Jésus. Exégèse hardie, subtile, voire capiteuse ; pas trop distante de celle de F. Willam, qui, avec les couleurs de la vie journalière, rafraîchit l'image du Sauveur. Mais les couleurs relèvent ici de la haine la plus noire et des coutumes les plus sombres ; aussi l'audacieux auteur, ingénieux et emporté à la fois, dépasse aisément son but. Passons donc sur des hypothèses par trop échafaudées, sur des interprétations bien contestables ; le récit présenté, même à tout baisser d'un cran, reste saisissant et salutaire, d'autant plus suggestif qu'il n'a pu être que moins définitif E. Janssen, S. I.

S. S. PIE XII. — *Encyclique sur les études bibliques.* Préface de S. E. Mgr A.-M. Charue, introd. et commentaires de L. Cerfaux. Coll. Chrétienté Nouvelle, VI. Bruxelles, Editions Universitaires, 1945, 18 × 12 cm., 112 p.

Petit volume, maniable et élégant, présentant la traduction française de l'encyclique « Divino afflante Spiritu » (celle de Mgr Gérard, de Namur, publiée chez Duculot en 1944), avec une introduction et un commentaire d'ensemble de M. le Professeur Cerfaux. Le lecteur averti prendra un intérêt particulier aux pages consacrées par le commentateur à l'exégèse allégorique spirituelle, particulièrement à l'essai récent de Paul Claudel sur ce sujet (pp. 22-28 et 98-111). J. Levie, S. I.

Leben aus dem Wort. Fribourg en Br., 1940, Herder, 20 × 12 cm.

1. E. WALTER. — *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament.* VIII-210 p. Prix : 2,80 Mk.
2. E. PETERSON. — *Apostel und Zeuge Christi. Auslegung des Philipperbriefes.* 40 p. Prix : 1,20 Mk.
3. J. F. NIELEN. — *Das Zeichen des Herrn. Sabbat und Sonntag in biblischer und urchristlicher Bezeugung.* 82 p. Prix : 1,80 Mk.

Nouvelle collection s'adressant aux chrétiens cultivés dans le but de leur faire mieux connaître par une série de monographies les trésors de vie contenus dans l'Ecriture Sainte. — 1. Chacune des trois vertus théologales est étudiée successivement dans les Synoptiques, dans saint Jean, dans saint Paul et dans les autres écrits du Nouveau Testament. Cette disposi-

tion met bien en relief la richesse propre de chacun de nos écrivains sacrés. — 2. A mi-chemin entre un commentaire et une paraphrase de l'épître aux Philippiens. Le but des explications est de montrer l'origine proprement chrétienne du culte des martyrs. — 3. Histoire abrégée du sabbat et du dimanche et étude de leurs diverses significations religieuses, d'abord chez le peuple d'Israël puis dans le Nouveau Testament et chez les Pères de l'Eglise. Roger Mols, S. I.

A. G. FESTUGIERE, O. P. — *La Révélation d'Hermès Trismégiste.* I. *L'Astrologie et les sciences occultes.* Coll. Etudes Bibliques. Paris, Gabalda, 1944, 25 × 16 cm., XIV-424 p.

Le P. Festugière, O.P., ancien membre des Ecoles françaises de Rome et d'Athènes, est bien connu par d'importants travaux : « L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile » (1932) ; « Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur », surtout vol. II : Le milieu spirituel (1935) ; « Contemplation et vie contemplative selon Platon » (1936) ; « L'enfant d'Agrigente » (1941) et de très nombreux articles. Tous ces ouvrages tendent au même but : faire comprendre plus profondément, par l'intérieur, surtout du point de vue religieux, la pensée, la vie et la civilisation grecques ; ce qui caractérise ces volumes et les rend particulièrement intéressants et suggestifs, c'est cet effort de synthèse, de généralisation. Le P. Festugière s'élève avec raison dans la conclusion du présent volume p. 356 contre ceux qui refusent à l'historien ce droit « aux généralisations ». Tandis que, pour certains : « l'historien doit se borner à décrire : c'est au lecteur ensuite à tirer, s'il lui plaît, les leçons de ce qu'on lui expose », lui voit dans ce refus un signe de paresse : « On ne veut pas s'imposer à soi-même le dur effort de comprendre ; et l'on décide alors que cet effort d'intelligence ne relève pas de l'histoire parce qu'il outrepasse les faits ». Pour sa part, il aime mieux « encourir ici le reproche d'imprudence que de paresse ».

Toutefois les généralisations solides ne peuvent s'appuyer que sur une analyse très abondante et rigoureusement exacte. Le nouveau travail qui nous est ici présenté — et qui n'est que le premier de deux volumes prévus — apparaît technique et austère. Il s'agit de décrire et de caractériser ces mouvements d'idées, qui, se développant déjà aux époques antérieures, ont trouvé leur expansion surtout au IIe siècle, « durant la période qui va de Trajan au dernier des Sévères ». Le P. Festugière a évidemment dû limiter son sujet : « J'ai fait du nom d'Hermès et de la littérature hermétique le centre de mon enquête, parce que je devais limiter mon objet et que, dans l'exploration d'une forêt sauvage encore, il me fallait un point de repère » (p. 355). Mais le résultat eût été le même, constate-t-il, s'il avait choisi d'autres mouvements d'idées parallèles de la même époque. Là aussi il aurait constaté « le besoin de révélation qui travaillait alors un si grand nombre d'esprits ».

Le P. Festugière est chargé, avec le professeur Nock de Harvard, d'éditer, dans la « Collection Budé », les textes philosophiques portant le nom d'Hermès Trismégiste ; l'étude de l'Hermétisme philosophique fera l'objet du IIe volume, qui paraîtra après l'édition des textes qui l'expriment. Dans ce Ier volume, il a étudié l'Hermétisme sous quatre aspects principaux : ch. V, L'Hermétisme et l'Astrologie, p. 89-186 ; ch. VI : L'Hermétisme et les Sciences occultes, p. 187-216 ; ch. VII : L'Hermétisme et l'Alchimie, p. 217-282 ; ch. VIII : L'Hermétisme et la Magie, p. 283-308 : chapitres d'érudition, nécessaires certes et riches en textes suggestifs, mais destinés principalement aux spécialistes pour lesquels ils seront précieux. Toutefois quiconque s'intéresse à l'histoire des idées, trouvera grand profit à étudier l'Introduction (ch. I-IV, p. 1-88), le chapitre IX sur « Les fictions littéraires du Logos de révélation » et la suggestive et brève Conclusion (p. 355-362). L'Introduction présente une description vivante et concrète du IIe siècle caractérisé — c'est l'ordre même des chapitres — par « le déclin du rationalisme », l'estime aveugle des « prophètes de l'Orient » et le

désir de parvenir à « la vision de Dieu ». Au ch. IV, l'auteur, ayant dépeint l'époque et le milieu, passe à l'exposé de l'Hermétisme lui-même : caractères, écrits qui l'expriment, auteurs de ces écrits. Peut-être ici suppose-t-il trop de choses connues par ses lecteurs : on aurait pu désirer une description plus complète des écrits hermétiques et des textes essentiels, un exposé de l'état des recherches et des travaux antérieurs, une bibliographie, et même parfois une simple explication des abréviations employées, bref quelque chose qui ressemble à l'Introduction de W. Scott, p. 1-111 du I^er^ volume de ses « Hermetica ». Peut-être tout cela est-il réservé pour le II^e^ volume. Là aussi viendront les conclusions et synthèses définitives ; mais dès maintenant la lecture des pages 355 à 362 met bien en lumière la thèse principale de l'auteur : qu'à cette époque de l'empire romain, sous l'apparente uniformité « les hommes en vérité s'opposaient les uns aux autres par des contrastes infinis en ce qui touchait leur vrai fond, dans ces régions de l'âme où naissent les vrais motifs de la conduite. Plus on considère la vie spirituelle dans l'Empire décadent, plus on la voit diverse. L'unité n'était que de surface : elle n'avait point gagné les âmes, il n'y avait point de communion. On s'est souvent demandé comment l'armature extérieurement si solide du monde romain a pu s'écrouler si vite sous les coups des Barbares. La profonde diversité des esprits et des âmes m'en paraît une des causes les plus fortes ».

J. Levie, S. I.

DROIT CANONIQUE

E. F. REGATILLO, S. J. — *Institutiones iuris canonici.* Coll. Bibliotheca Comillensis. Santander, Sal Terrae, 23 × 16 cm. ; vol. I : Pars praeliminaris. Normae generales. De Personis, 2ª edit., 1946, 434 p. Prix : 40 Pesetas. — Vol. II : De Rebus. De Processibus. De Delictis et Poenis, 1942, 470 p.

Dans la préface du t. I, le Révérend Père se réjouit du succès remporté par ses Institutions et il a raison. Pour autant ne demandons pas à ce commentaire d'être ce qui n'a pas été dans l'intention de son auteur : destiné aux étudiants de théologie, il doit être un livre de cours et dans la suite un moyen d'information répondant aux difficultés courantes de la vie apostolique. Exposé clair et concis, aperçus historiques très brefs, opinions proposées ou discutées en usant parfois de la rigueur du syllogisme, remarques et appréciations relevant au moins autant de la théologie morale que du droit, autant de caractères qui répondent au but visé. Les dernières décisions romaines nous sont apportées, toutefois, étant donné le reste de l'ouvrage, un peu longuement, par ex. Décret S.C. des Relig. 25 juillet 1941 sur l'admission des séminaristes en religion. Il faut remarquer que le Rév. Père ne traite pas la question des sacrements ; il nous renvoie aux deux volumes de son « Ius Sacramentarium ». Classique dans l'ensemble, le Rév. Père défend au passage ses opinions personnelles : question de l'amens non-sujet de la loi, de l'erreur commune in iure dont il revendique la paternité après parution du Code, du jeûne de la femme : 50 et non 60 ans, effet de l'ignorance de la seule réserve comme cause d'excuse en matière de peines l.s. Nous signalons enfin que le Rév. Père a heureusement situé et abordé dans le « De laicis » la question de l'Action catholique.

A. Delchard, S. I.

A. VERMEERSCH et J. CREUSEN, S. J. — *Epitome Iuris canonici cum commentariis*, tome III (Libri IV et V. C.I.C., Indices Generales). 6^e^ édit. Malines, Dessain, 1946, 21 × 15 cm., XIV-482 p. Prix : 150 frs.

Avec la parution de ce tome III, s'achève la 6^e^ édition de ce manuel-type de droit canonique. Il est inutile d'en redire la valeur et l'utilité pratique. Si l'exposé du livre IV du Code reste volontairement résumé, le commentaire du livre V offre toutes les qualités de netteté et de précision dé-

sirables. Edition « accurate recognita », affirme le R. P. Creusen ; pour s'en convaincre il suffit de constater, en dehors des diverses décisions romaines inévitablement et soigneusement rapportées jusqu'en janvier 1946, le nombre assez considérable de retouches faites dans le texte ou les notes. Définitions ou distinctions, exposés ou opinions plus clairement formulés (par ex. nos 431, 454, 513, 565...) et dont les incidences sont signalées (par ex. à l'occasion de l'opinion adoptée nettement dans l'édition précédente, en ce qui concerne la peine l.s. portée par précepte particulier et qu'avec Roberti, le Rév. Père estime être toujours a iure : cfr nos 406, 411, 415) ; conseils pratiques donnés au passage (par ex. nos 438, 560, 571, 518, 538...). D'autres passages ont été profondément remaniés ou même modifiés : par ex. question du dol et de la culpa, des cc. 2208 et 2222, de l'exécution des censures et de l'appel (n° 439), de la dégradation (n° 499), de l'apostat (n° 513). A. Delchard, S. I.

P. T. SCHAEFER, O. F. M. Cap. — *De Religiosis* ad normam Codicis iuris canonici. Editio tertia aucta et emendata. Rome, S. A. L. E. R. (Herder), 1940, 23 × 16 cm., 1370 p.

Troisième édition considérablement augmentée d'une véritable somme du droit des religieux. L'auteur nous apporte, en plus d'un commentaire personnel de tous les canons concernant les religieux, non seulement un résumé, abondant parfois, des opinions des principaux commentateurs actuels, mais encore de nombreux textes des Congrégations et de la CIC. Le Rév. Père a voulu par là nous faire bénéficier de son immense érudition et nous éviter une recherche constante dans la masse des décisions romaines et des diverses études. A ce seul point de vue on estimera donc grandement ce qui nous est ainsi offert, d'autant plus qu'un index analytique, doublé d'un index des canons et des auteurs (au total 243 pages), et judicieusement fait, permet une consultation rapide et exhaustive. Quant aux exposés et opinions du Rév. Père, on sait assez sa valeur de canoniste et de consulteur pour être assuré de trouver une doctrine solide et classique. Nous regrettons toutefois, bien que l'auteur veuille s'arrêter au droit actuel, que les aperçus historiques soient aussi brefs. La compréhension de nos institutions, de leur évolution et de leur forme moderne, y gagnerait considérablement et nous pourrions par là acquérir le vrai sens du droit, de son importance dans la vie de l'Eglise et notamment des Instituts religieux. Nous pourrions signaler un certain nombre de répétitions de questions identiques, ce qui s'explique sans doute par le fait d'une documentation massive. Travail avant tout d'analyse extrêmement fouillée, répondant aux multiples questions pratiques et qui, tout en nous laissant désirer un commentaire aussi bien étudié, mais plus riche de vues historiques et synthétiques, s'offre comme un livre de consultation de première valeur. A. Delchard, S. I.

F. A. WILCHES. — *De errore communi in iure romano et canonico.* Coll. Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 2. Rome, Pont. Athenaeum Antonianum, 1940, 26 × 18 cm., XXIV-244 p. Prix : 45 lires.

Dans cette thèse de doctorat, l'auteur examine avec beaucoup de clarté et d'érudition le problème important de la suppléance du pouvoir de juridiction dans le cas d'erreur commune. Après avoir fixé brièvement dans l'introduction le sens de cette règle juridique, il en montre l'origine dans le droit romain, spécialement dans la loi « Barbatius Philippus ». La seconde partie de l'ouvrage, retraçant l'histoire de la doctrine chez les canonistes et les moralistes avant le Code, se divise en une suite de chapitres intéressants où sont proposées les diverses applications qui ont été faites au cours des siècles de la suppléance de juridiction. Les opinions de nombreux auteurs sont soigneusement recensées. La troisième partie plus brève, consacrée aux controverses actuelles, essaie tout d'abord de justifier une manière de voir représentée de nos jours par d'éminents canonistes : celle qui déclare suffisante à la notion d'erreur commune l'existence d'un fait qui

est de nature à l'entraîner, sans qu'il soit nécessaire qu'un certain nombre de personnes aient déjà été induites en erreur. L'auteur ne se rallie pas pleinement à cette opinion. Reconnaissant la difficulté de fixer un concept net de l'erreur commune, il préfère ne retenir que la présomption de son existence et déclare que cette présomption suffit : mais il ne permet pas qu'on affirme trop vite qu'elle est réalisée. Enfin, il se rallie à l'avis des canonistes postérieurs au Code qui admettent la suppléance en cas d'erreur commune en matière d'assistance au mariage et de pouvoir dominatif.

A. Darquennes, S. I.

F. GRAT. — *Etude sur le Motu Proprio, des origines au début du XVI^e siècle.* Melun, Librairie d'Argences, 1945, 25 × 16 cm., 74 p. Prix : 100 frs français.

Mémoire rédigé en 1924 par F. Grat, alors membre de l'Ecole française de Rome et qui, dans l'intention de ses amis, notamment Monsieur Georges Tessier, professeur à l'Ecole des Chartes, doit être un mémorial de sa mort au champ d'honneur le 13 mai 1940. F. Grat n'avait pas jugé bon de le publier et cependant, compte tenu de cette réserve implicitement apportée par l'auteur, nous ne pouvons qu'être heureux tout d'abord du « matériel abondant, judicieusement choisi, assorti d'observations pertinentes » qui nous est offert dans cette étude de diplomatique pontificale. Plus de 30 pages en effet sont réservées aux pièces justificatives et par là même le problème est au moins scientifiquement posé. Quant à l'exposé, F. Grat aborde le problème même des origines et dégage les grandes lignes du développement de ce type de documents pontificaux de la fin du XIII^e au début du XVI^e siècle. Il ne se contente pas de constater leur usage dès Jean XXII et surtout au XV^e siècle, mais, estimant qu'il y a une filiation entre le « Motu proprio » et les suppliques, il dessine l'évolution parallèle du Motu proprio-supplique, forme fixée dès le XIV^e siècle, et du Motu proprio-privilège, fréquent au XV^e. Il montre ainsi le caractère rapidement fictif du mouvement spontané du Pape et, cependant, la raison d'être du maintien de cette formule à raison de ses effets juridiques. Il signale aussi la pratique du Motu proprio-mandement, certaine après 1470, mais qu'il croyait par erreur trouver dès Clément V. Hypothèse qui pourra être mise au point, mais qui, partant des textes, s'avère solide et défendable. Ce travail enfin nous fait saisir toute l'utilité juridique et pratique du Motu proprio en tant qu'une des formes des actes du Saint-Siège.

A. Delchard, S. I.

F. M. CAPPELLO, S. I. — *Praxis processualis.* Pontificia Universitas Gregoriana. Turin, Marietti, 1940, 22 × 15 cm., VIII-224 p. Prix : 14 lires.

Comme l'auteur lui-même le déclare, ce petit livre est exclusivement destiné à décrire la « pratique » des procès canoniques. On y trouve un spécimen de tous les actes à poser dans les divers genres de causes. On comprend que les causes de béatification et de canonisation n'aient pas été envisagées — quoique les procès informatifs ou apostoliques en ces matières ne soient pas si rares de nos jours. On s'explique moins l'omission de la procédure pour le renvoi des profès perpétuels dans les religions cléricales exemptes. Ce livre est un nouveau témoignage de l'activité si féconde de son auteur et de ses grandes connaissances pratiques et théoriques. L'ouvrage peut rendre de réels services dans les curies diocésaines et aux spécialistes du droit canonique.

E. Bergh, S. I.

PLACIDUS A S. JOSEPH. — *Fontes iuris canonici syro-malankarensium.* Coll. Codificazione canonica orientale. Fonti : Serie II. fasc. IX. Rome, Typ. polygl. Vaticane, 1940, 28 × 20 cm., 348-22 p.

G. C. AMADUNI. — *Monachismo. Studio storico-canonico e fonti canoniche.* Même collection, fasc. XII. Ibidem, 1940, XXXVI, 248 p.

J.-M. VOSTE. — *Caldei-Diritto antico. II. « Ordo iudiciorum ecclesiasticorum » collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar « Abdiso », metropolita Nisibis et Armeniae. Latine interpretatus est notis illustravit.* Même collection, fasc. XV. Ibidem, 1940, 268 p.

Ces trois ouvrages sont consacrés à la publication des sources du droit canonique oriental. Le premier nous fait connaître celles du droit syro-malankarésien (Jacobites du Malabar passés depuis 1930 au catholicisme avec Mar Ivanios). Sont passés en revue : hiérarchie, du pape aux simples fidèles, sacrements, etc., chaque partie comportant trois sections chronologiques : la première des origines au schisme de 1653 ; la deuxième de 1653 à 1930, et la troisième depuis 1930. Les sources du droit canonique malankarésien sont spécialement variées et confuses : deux recensions du Nomocanon de Bar Hebraeus sont à la base de la seconde période, mais il a fallu les compléter par bien d'autres sources, non seulement ecclésiastiques mais même civiles. Bien plus délicate encore était la question des sources orales ou coutumières. Aussi n'ont-elles été citées qu'à titre exceptionnel.

C'est un travail assez semblable qu'a fourni, mais en le bornant au droit monastique arménien, le P. Amaduni. Il s'agit même plus exactement du droit monastique arménien « traditionnel », classique, tel qu'il a été formé sous l'influence du monachisme cappadocien au IV^e^ siècle (règle de saint Basile), et s'est développé ensuite jusqu'au XIV^e^-XV^e^ siècle. Sont successivement présentées : la législation relative aux moines et à la vie religieuse, les règles de la promotion aux ordres sacrés et à la hiérarchie ecclésiastique ; la règlementation des monastères eux-mêmes, et des biens monastiques. Une introduction donne un aperçu sommaire de l'histoire du monachisme arménien durant cette époque.

Le R. P. Vosté enfin publie, en traduction latine, l'« Ordo iudiciorum ecclesiasticorum », de Mar Abdiso (Ebedjesus), métropolite de Nisibe († 1318) ouvrage à la fois canonique, liturgique et d'instruction générale des chrétiens. Son introduction et son commentaire, d'une extrême sobriété, sont quasi exclusivement réservés aux observations philologiques.

Ch. Martin, S. I.

MISSIOLOGIE ET HISTOIRE DES MISSIONS

Jean DANIELOU. — *Le mystère du salut des Nations.* Coll. La Sphère et la Croix. Paris, Ed. du Seuil, 1946, 19 × 12 cm., 152 p.

Henri de LUBAC. — *Le fondement théologique des missions.* Même coll. Ibidem, 1946, 112 p.

Ces deux premiers volumes de la Collection « La Sphère et la Croix », consacrée à une étude approfondie des problèmes missionnaires, font bien augurer du reste.

Le premier est dédié aux membres du Cercle S.-J. Baptiste, à Paris, dont le désir de spiritualité proprement missionnaire a suscité des conférences, réunies maintenant. Il serait difficile de résumer ce livret, si riche d'aspects variés ; en somme, comme le dit l'auteur même, ce mystère est celui du rassemblement de toutes les nations dans l'unité du Corps Mystique, préparé par la vocation du peuple juif, réalisé substantiellement par la mission du Verbe, annoncé dans les peuples de façon obscure, puis reçu par eux. Ce qui frappe surtout, en ces pages, c'est, avec une intransigeante robustesse dans la foi, une immense largeur de vues dans l'accueil. L'une de ces qualités ne peut aller sans l'autre, sous peine de tomber dans le fanatisme ou le relativisme, mais ici elles s'allient magnifiquement. Les âmes y trouveront donc beaucoup à puiser.

Le volume du P. de Lubac est, en un sens, plus théorique, mais tout aussi intéressant et riche. On sait que le problème du pourquoi des missions a suscité bien des travaux (Capéran, Hugueny, Glorieux, etc.). Celui-ci ne fait pourtant double emploi avec aucun, fondant « les missions »

sur « la mission » de l'Eglise, qui est essentiellement de conquérir le monde : « la catholicité n'est pas seulement un fait empirique ; c'est avant tout un fait de conscience ». L'auteur la montre, reniée par Israël, malgré l'appel des prophètes, voulue par l'Eglise selon l'ordre de son divin fondateur, et dans la ligne d'une « organisation », c'est-à-dire de l'extension d'un organisme sauveur à la terre entière. Il insiste, lui aussi, car notre temps a bien besoin de cela, sur la transcendance de l'Eglise, fondement d'universalisme, et sur la poussée de charité, qui pousse ce Corps Mystique aux limites du monde...

J. Masson, S. I.

R. P. TRILLES, C. S. Sp. — *L'âme du pygmée d'Afrique.* Paris, Edit. du Cerf, 1945, 24 × 15 cm., 264 p.

Dans un autre volume, le P. Trilles avait retracé la vie physique, familiale et sociale des Pygmées. Dans celui-ci, il étudie leur vie religieuse. Il le fait « con amore », car ces Noirs, chez qui il a longtemps vécu, ont manifestement pris son cœur. Aussi comme il les défend! Avec un élan qui dépasse parfois un peu les bornes de la sérénité scientifique... Mais on pardonne facilement quelques saillies, et quelques rares conclusions hâtives, au regard de la somme énorme de documents qui nous sont ici apportés, et expliqués à partir d'une large expérience personnelle. On notera des pages très intéressantes, tout à fait dans la ligne des études des PP. Schmidt et Schebesta, sur la croyance des Pygmées à un Etre suprême, dont ils ont une conception très haute et relativement très pure. Ce n'est d'ailleurs qu'un point de cette large et très intéressante étude qui, après Dieu et son culte, considère les astres, les esprits, les totems, la magie... On ne pourra plus étudier les Pygmées sans se référer à l'ouvrage du P. Trilles.

J. Masson, S. I.

J. MASSON, S. J. — *Une mission belge au cœur de l'Inde.* Coll. Nationale, 77. Bruxelles, Off. de Publicité, 1946, 19 × 13 cm., 82 p. Prix : 25 frs.

C'est une gageure que de présenter au grand public une œuvre de pur apostolat et où le patriotisme « colonial » le plus légitime ne rencontre aucune satisfaction. Et le P. Masson l'a réussi! Dans cette agréable brochure, il fait revivre à nos yeux les travaux des missionnaires jésuites de Belgique dans deux régions de l'Inde, le Bengale Occidental et le Chota-Nagpur. Loin de tomber dans le genre dévot, ou « cocardier », l'auteur a tenu à offrir à ses lecteurs un aperçu exact, vivant et bien documenté de ces deux missions. Une brochure c'était évidemment assez peu pour décrire deux champs d'apostolat aussi étendus. L'auteur a su se limiter aux traits essentiels. Peut-être même une certaine facilité de style et de composition ne lui a-t-elle pas assez permis de souligner les lignes de faîte, malgré l'accumulation nécessaire des détails. On aurait désiré également plus de réflexions critiques et de parallèles avec d'autres missions indiennes. Mais, après tout, ce sont là des exigences trop poussées pour le but de la collection dans laquelle elle s'insère très heureusement. Si les photos forment un peu « fatras », elles donnent cependant une image suffisante du milieu où évoluent les 350 jésuites belges. Souhaitons à l'essai du P. Masson tout le succès que lui méritent sa compétence et son zèle missionnaire.

E. H.

L. DIEU. — *Dans la brousse congolaise. Les origines des missions de Scheut au Congo.* Liége, Maréchal, 1946, 18 × 13 cm., 284 p.

Le seul but poursuivi par l'auteur est de donner une connaissance générale des grandes étapes missionnaires parcourues par sa Congrégation au Congo. N'y cherchons donc point un exposé systématique suivi et complet. Le P. Dieu d'autre part, se réfugiant discrètement derrière sa qualité de missionnaire de Mongolie, cherche à disparaître derrière les lettres, anecdotes et archives qu'il cite ; cela donne un caractère assez spécial à l'en-

semble et nuit quelque peu à l'unité de l'ouvrage. A grands traits nous voyons le splendide développement des missions de Scheut, appelées au Congo par Léopold II, occupant d'abord presque tout le territoire, puis se limitant aux quatre Vicariats actuels : le Kasaï, la perle des Missions, le Mayombé, Nouvelle-Anvers, et le lac Léopold II. De grandes figures émergent : Mgr Van Ronslé, Mgr De Clercq, Mgr De Cleene et les inoubliables PP. Cambier et Seghers pour n'en citer que quelques-unes. Livre intéressant pour quiconque ne reste pas étranger à l'histoire missionnaire ou simplement coloniale ; nous regrettons toutefois que l'auteur n'ait pas cru devoir omettre dans ses citations de lettres des phrases telles que : « nous aurons à lutter contre l'ignorance la plus complète, le fétichisme le plus odieux, les mœurs les plus bestiales » (p. 69) où « il semblerait qu'une malédiction pèse sur cette race abrutie » (p. 77), qui par leur exagération littéraire risquent de blesser les Noirs, abbés ou laïcs, sous les yeux desquels ne manquera pas de tomber ce livre de « leurs Pères ».

J. Elens, S. I.

Dahomey. — Numéro spécial historique et documentaire de « Grands Lacs ». 1er Juillet 1946. Namur, 24 × 16 cm., 160 p. Prix : 50 frs.

Continuant ses traditions d'avant-guerre, Grands Lacs nous donne, pour terminer l'année 1945-46, un numéro spécial sur un Vicariat des Missions Africaines de Lyon. Il est rédigé par les missionnaires mêmes et comporte notamment des articles historiques sur les rois, folkloriques sur les proverbes, religieux sur les croyances. L'illustration est bonne, et les dessins en progrès sur l'avant-guerre. Un bel hommage à une très dure mission : Sunt martyres, a dit un jour Pie X, parlant des Pères de Lyon...

J. Masson, S. I.

Le Scoutisme en Afrique. — Numéro de « Grands Lacs », 15 nov. 1946. Ibidem, 80 p., nombr. ill. Prix : 30 frs.

Le scoutisme est-il utilisable en terre d'Afrique ? A cette question, « Grands Lacs » répond par les témoignages vécus qu'a recueillis une vaste enquête à travers le Continent noir. Blancs et Noirs ont ici la parole. Cela fait un total un peu dispersé, mais aussi fort varié, fort concret, fort intéressant. Les articles qui discutent les méthodes seront les plus goûtés. L'abbé Lambot, le P. Verwilghen, W. Ghyoot, le P. Hainaut, et un auteur intelligent et modeste (p. 124 à 129) se sont chargés de rassembler les idées... et, il faut l'espérer, d'amorcer les échanges de vues.

J. Masson, S. I.

A. FLACHERE. — *Monseigneur de Guébriant. I : Le missionnaire.* Paris, Plon, 1946, 21 × 14 cm., 588 p. Prix : 320 frs français.

Près de 600 pages ; et il ne s'agit que des « premières armes ! »... Un lecteur de courage moyen s'effraiera sans doute, mais il aura tort. Le P. Flachère a réussi cette gageure de rester intéressant tout au long d'un gros volume. Son secret ? Citer abondamment les lettres de son héros, qui écrivait beaucoup et bien, en les reliant par quelques explications indispensables. C'est toute la vie missionnaire en Chine qui se révèle ainsi : difficultés de la langue, longues patiences devant des mœurs très différentes des nôtres, audace devant les périls des persécutions ouvertes et cachées. Mgr de Guébriant a connu tout cela ; il y a fait face avec une vigueur de gentilhomme français. Cet adjectif est une louange, et peut-être aussi l'indication d'une question qu'on devine sur les rapports entre missionnaires et coloniaux... Une demi-page trop peu nuancée sur les anciennes Missions et la question des rites est assez regrettable ; mais pour l'ensemble le volume se lit facilement, nous instruit et conquiert notre sympathie.

J. Masson, S. I.

J. CUSSAC. — *L'Apôtre de l'Ouganda, le Père Lourdel.* Paris, Librairie Missionnaire, Namur, « Grands Lacs », 1946, 22 × 14 cm., 286 p. Prix : 45 frs belges.

En 1878, partait de Bagamoyo une caravane de Pères Blancs à destination des Grands Lacs. A Tabora, elle se scindait en deux ; un groupe piquait vers le Tanganyika, préludant à la pénétration du Congo ; l'autre vers le Victoria Nyanza. Le P. Lourdel faisait partie du second contingent, et c'est à lui qu'échut la première ambassade chez Mteça, roi de l'Ouganda. Il y réussit fort bien, et prit sur le roi un grand ascendant. Toutefois, dans un milieu barbare et versatile, le travail restait rude et lent, la concurrence islamique redoutable. En 1882, les Pères étaient expulsés, et rebroussèrent chemin. Ainsi se succédèrent exils, retours, et eut lieu le martyre des pages. Infatigable, le P. Lourdel usait ses forces... Il mourut le 12 mai 1890... L'œuvre du P. Cussac, concrète, bien documentée, bien illustrée, constitue une bonne contribution, accessible à tous, au sujet de la conversion de l'Ouganda. J. Masson, S. I.

H. SCHLYTER. — *Karl Gützlaff als Missionar in China.* Coll. Publications by the Swedish Society for Missionary Research. 1. Lund, Gleerup, Copenhague, Munksgaard, 1946, 23 × 15 cm., VIII-318 p. Prix : 10 couronnes suédoises.

Ce premier des missionnaires protestants « individuels », sans attache ni recours à aucune Société vint sans doute trop tôt et travailla trop vite. On retire pourtant, d'un contact avec lui, l'impression d'un ouvrier zélé, original : d'un précurseur. Le but des missions étant pour lui de « prêcher la parole », nous le voyons se donner activement à des traductions. Mais son mérite principal est dans la ligne de l'adaptation : il prend un nom indigène, vit comme les Chinois, et met sur pied une armée d'auxiliaires autochtones, déficients peut-être... mais l'idée est bonne. C'est à l'effort de Gützlaff, malgré ses défauts, qu'est due la fondation de la « China Inland Mission » ; tout un mouvement missionnaire a ressenti l'influence de ses écrits et de son voyage de propagande en Europe ; Livingstone a trouvé sa vocation en lisant tel de ses appels. Cette carrière mouvementée et intéressante, l'auteur nous l'a très bien retracée, en se fondant sur une large documentation manuscrite et imprimée. Une bibliographie et un index terminent ce très bon ouvrage. J. Masson, S. I.

ASCETISME ET MYSTIQUE

Méditations

F. LELOTTE, S. J. — *Etoile du Matin. Méditations au rythme de l'année liturgique.* Tournai, Casterman ; Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1946, 19 × 12 cm., 232 p. Prix : 42 frs belges.

Les fascicules « Etoile du matin », des éditions Foyer Notre-Dame, furent si universellement appréciés par les jeunes et bienfaisants pour eux, ils sont toujours si demandés, que la réputation n'est plus à faire de ce volume qui les réédite en les groupant. Sous la forme alerte, brillante qui attire les jeunes (ne devrait-on pas leur souhaiter cependant qu'ils deviennent capables de goûter aussi une forme plus austère ?), des adultes, apportant leur expérience, pourront trouver matière à réflexion plus substantielle. Outre des articles créant un climat liturgique, les brefs sujets de méditation, que chacun doit étoffer, s'égrènent tout au long de l'année, entrecoupés de sujets de récollection pour chaque mois. Des tables pratiques rendent facile le maniement de cette petite Somme très agréablement éditée.

G. Gilleman, S. I.

M. RIGAUX, S. J. — *Les appels du Fils Eternel.* Coll. La vie en Esprit. Paris, Spes, 1946, 19 × 12 cm., 96 p. Prix : 48 frs français.

Durant les trente ans de sa vie, Jésus parla à son Père en un colloque incessant. De cette conversation ininterrompue l'Evangile ne nous a conservé que quelques rares appels. Ce sont ces quelques phrases divines dont l'auteur ébauche un commentaire à l'usage des chrétiens d'aujourd'hui : « Notre Père » ; « Père, je vous loue... » ; « Père Saint, qu'ils ne fassent qu'un comme nous... » ; « Mon Père, que ce calice s'éloigne de moi... » ; « Père, pardonnez-leur... » ; « Père, ceux que vous m'avez donnés... » et encore une demi-douzaine d'autres. A méditer ces paroles, puissent nos contemporains imprégner toujours davantage leur cœur et leur esprit des sentiments du Christ Jésus. Roger Mols, S. I.

P. et C. DELILE. — *Sillage.* Tournai, Casterman, 1946, 15 × 10 cm., 196 p. Prix : 24 frs belges.

Méditations scoutes écrites par des jeunes pour des jeunes ; attachantes par leur forme neuve, vécue et très simple, très scoute ; mais riches de psychologie et de vie intérieure. Nous suggérons deux remarques : s'il est essentiel d'attirer souvent l'attention du jeune qui médite, sur ses déficiences à corriger, surtout dans le contexte de sympathie fraternelle où on le fait délicatement dans ce livre, ne serait-il pas bon de mêler, même à ces examens de conscience réalistes, quelques constatations de générosité personnelle qui encouragent et stimulent ? Secondement, proposer Guy de Larigaudie, ce type exceptionnellement équilibré, comme aisément imitable (dernière méditation) n'est pas sans danger pour les jeunes ; tout ne peut être imité chez lui faute d'avoir sa très rare santé morale. Enfin nous apprécions bien la jolie présentation du livret qui répond au charme du contenu. G. Gilleman, S. I.

H. MASSART. — *Jésus, notre chef.* Maredsous, Editions de Maredsous, 1945, 15 × 12 cm., 242 p.

« Non multa sed multum », c'est le sous-titre qu'on pourrait donner au livret de l'abbé Massart. Ses schèmes de méditations rendront la prière aisée aux jeunes, et même, pourquoi pas ? aux prêtres. Et surtout la question bien concrète qui résume l'idée proposée et le fruit à obtenir maintient l'âme dans la vie réelle pour son plus grand profit. J. B.

R. PLUS, S. J. — *En union avec l'Esprit-Saint.* Paris, Spes, 1946, 18 × 12 cm., 240 p. Prix : 100 frs français.

Par cette retraite de dix jours (quarante méditations) dans l'esprit des Exercices de saint Ignace mais centrée autour de la personne et de l'action de l'Esprit Saint, « divin méconnu », l'auteur comble une lacune. Petite Somme pour les âmes d'oraison, les prêtres, les retraitants ou leurs guides et pour la prédication. La présentation directe, vivante, ramassée, sans souci de style ou de considérations savantes, suggère beaucoup et laisse pourtant place à la méditation personnelle. C'est de bonne méthode. On y reconnaît le praticien. Il n'a d'ailleurs pas besoin de réclame. G. Gilleman, S. I.

Vincent Mc NABB, O. P. — *An old Apostle speeks.* Oxford, Blackfriars, 1946, 21 × 13 cm., 64 p. Prix : 1/6 sh.

Apôtre infatigable des « slums » londoniens, le Père Mc Nabb est mort en 1943. Parmi les papiers inédits qu'il a laissés on a choisi dix extraits traitant de sujets divers. Les auditeurs de l'apôtre y retrouveront l'écho de la parole chaude et directe qu'ils aimaient entendre. Les autres trouveront dans ces pages de quoi étoffer des sujets de missions ou de prédica-

tions populaires. Une notice biographique par le P. Gerald Vann, enrichie de nombreuses phrases notées au cours de ses instructions de retraites domestiques, présente l'auteur. Roger Mols, S. I.

Biographies

STE MARIE-MADELEINE DE' PAZZI. — *Extases et Lettres,* trad. par M.-M. Vaussard. Coll. La vigne du Carmel. Paris, Editions du Seuil, 1946, 16 × 13 cm., 224 p.

Une introduction de Maurice Vaussard situe rapidement, par rapport à la vie de la sainte et à son époque, les extraits choisis présentés ici et nous avertit qu'ils sont traduits pour la première fois sur les textes originaux conservés au monastère de Florence. Jusqu'ici, ces textes n'avaient pas eu d'édition critique. Aux fragments des révélations qui ont paru les plus beaux et utiles, l'éditeur joint cinq lettres dictées en extase par la sainte, sur la rénovation de l'Eglise, et six autres écrites par elle à des familiers. La traduction est simple et aisée. G. Gilleman, S. I.

H. VERBIJ, O. F. M. — *Pater Leonardo, Boeteprediker.* Coll. Gekruiste Handen. Maeseyk, Romen en Zonen, 1946, 21 × 14 cm., 356 p. Prix : broché 76 frs, relié 90 frs.

Saint Léonard a Porto Maurizio, prédicateur de missions populaires au XVIII[e] siècle, est une des gloires franciscaines les plus pures. Le P. H. Verbij a écrit sa vie à la manière directe et suggestive de l'école hagiographique hollandaise, représentée surtout par M. Molenaar et Fr. Van Oldenburg Ermke. Son livre offre une image fraîche et attachante du saint dans un cadre historique évoqué avec un lyrisme assez prononcé, tandis que sa vie intérieure est décrite dans le cadre d'une psychologie quelque peu simplifiée. E. Vandenbussche, S. I.

F. CHARRIERE. — *Son Excellence Monseigneur Marius Besson, Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg.* Fribourg en Suisse, Ed. de l'Imprim. St-Paul, 1945, 19 × 13 cm., 238 p.

Evêque des quatre principaux cantons de Suisse romande, placé de ce fait au centre de vie internationale créé — à Genève par la Société des Nations, le Bureau international du travail et la Croix Rouge, — à Fribourg, par l'Université catholique et le siège de nombreuses œuvres internationales catholiques, — à Lausanne et à Montreux par plusieurs grandes conférences internationales, Monseigneur Besson connut la renommée bien loin en dehors des limites de son diocèse. Orateur limpide, bienveillant, bienfaisant, professeur éminent, conférencier spirituel, causeur délicieux, il fut plus encore peut-être écrivain. Il excella dans la lettre pastorale, dont plus de cinquante sont éditées en 11 volumes, modèles d'exposés simples et paternels des vérités les plus hautes et des événements variés de la vie de l'Eglise ou de la Patrie. Il publia un nombre impressionnant de livres, dont certains magnifiquement édités et illustrés. Historien, il étudia surtout la période directement antérieure à la réforme protestante en Suisse : il y trouvait un intérêt particulier du point de vue du rapprochement des frères séparés. De tous ses ouvrages il en est un qui doit retenir spécialement l'attention, parce qu'il met en lumière ce qui fut l'œuvre maîtresse de son épiscopat, son apostolat personnel, en même temps qu'il dévoile son caractère attachant et son talent littéraire. « Après quatre cents ans » est une suite de lettres qu'échangent en Suisse romande des prêtres et des pasteurs, des fidèles des deux confessions, des étrangers de passage. Ainsi se trouve fidèlement dépeinte au concret, avec un naturel parfait et les plus délicates nuances, la situation religieuse qui existe en pays mixte, ou plus exactement celle que l'évêque catholique appelle de tous ses vœux : paix et charité

vraiment constructives, respect des intentions et des faits, patiente attente de la grâce associée à la fermeté doctrinale. Ce livre dessine un tableau en même temps qu'il trace un programme : programme des relations charitables, bien que doctrinalement irréprochables, du catholique avec ses « adversaires », programme auquel l'auteur ne cessa de travailler comme curé à Lausanne et ensuite comme évêque. L'œuvre de pacification qu'il accomplit tout au long de sa carrière est admirable et restera son plus beau titre à la reconnaissance que lui a vouée en effet son pays tout entier. Le volume du successeur de Monseigneur Besson n'est encore qu'une esquisse de cette vie féconde, combien évocatrice pourtant et vibrante encore des premières émotions de ce deuil national. Le volume renferme un choix des meilleures pages de l'œuvre pieuse du grand évêque, et une abondante illustration, qui met admirablement en relief sa physionomie sculpturale.

R. Carpentier, S.I.

Joseph FOLLIET. — *Un témoin du Christ dans le temporel. Marius Gonin.* Lyon, Edit. de la Chronique Sociale, 1946, 22 × 14 cm., 412 p. Prix : 250 frs français.

D'après le désir de l'auteur, ce livre doit « voler tout droit à la jeunesse, léger et fort comme une chanson de travail ». Il nous communique son admiration enthousiaste pour Marius Gonin, ce précurseur génial de l'Action catholique, pionnier intrépide de l'action sociale chrétienne, fondateur des Semaines sociales de France, cet apôtre dont on a dit qu'il avait, avant la lettre, l'esprit de la J.O.C. Joseph Folliet, disciple, ami et successeur de Gonin, nous présente son maître comme un magnifique homme d'action, un penseur vigoureux, mais surtout comme un saint. Ce qui frappe dans cette personnalité, c'est la modestie et la réserve, une humilité d'autant plus profonde qu'elle devait cadrer avec une activité débordante d'écrivain et d'organisateur. Cet effacement fait de Gonin un authentique disciple du Christ non moins qu'une figure sympathique et inoubliable. Le livre de M. Folliet, passionnant lorsqu'il nous révèle l'âme de son héros, est également très instructif dans les perspectives qu'il nous ouvre sur l'histoire du mouvement catholique social au début du XX^e^ siècle. J. Galot, S. I.

P. GLORIEUX. — *Un homme providentiel : L'abbé Godin (1906-1944).* Paris, Bonne Presse, 1946, 20 × 13 cm., 336 p. Prix : 120 frs français.

« France pays de mission » fut une révélation dans le domaine de la pastorale et il n'est sans doute pas téméraire de prétendre que l'abbé Godin, tout comme le chanoine Cardijn qu'il suit et complète, marquera dans l'histoire de l'apostolat contemporain. Né dans une modeste famille d'employé, l'abbé Godin fut toujours très attaché au peuple. Ce n'est que progressivement toutefois que la Providence lui découvrit sa mission, lui faisant éprouver douloureusement l'insuffisance de solutions successives, l'appelant graduellement au détachement le plus complet. Le séminaire diocésain, l'institut des Fils de la Charité, l'aumônerie de la J.O.C., autant d'étapes avant d'arriver à la mission de Paris. L'abbé Godin fut un saint prêtre, homme d'oraison profonde et simple, de mortification rigoureuse, d'extrême pauvreté, de charité sans borne. Il fut un initiateur audacieux, remarquablement clairvoyant. Il lui fallut une lucide intelligence et une vaste et solide culture non moins que son cœur ardent pour pénétrer les masses ouvrières comme il le fit. Il est un magnifique exemple pour les prêtres de notre temps. Sa sympathique figure, sa pénétration de pensée les aideront à réaliser l'appel pressant de Pie XI : « Allez à l'ouvrier, à l'ouvrier pauvre. Allez aux pauvres en général ». C. Mertens, S. I.

A. VALENSIN. — *François.* Nouv. éd., Bruxelles, Editions Universitaires, 1946, 20 × 13 cm., 286 p. Prix : 69 frs.

Voici bientôt dix ans que les notes, les lettres, le journal de François

captivent les esprits et davantage les cœurs. François n'a pas vieilli. Il a toujours dix-neuf ans quand il meurt. Et son exemple fait rêver cet adolescent intelligent et bon qui s'agite malgré tout en chacun de nous.

A. Godin, S. I.

A. LEBRUN, O. F. M. — *Un musicien liégeois, le Père Jean-Marie Plum (1899-1944)*. Bruxelles, édit. du Chant d'oiseau, 1945, 19 × 14 cm., 160 p. Prix : 60 frs.

Il est impossible de dénier au P. Plum un tempérament de véritable créateur. Même ceux qui à bon droit critiquent certaine facilité, certaine abondance ou certains procédés d'un usage abusif, s'accordent à souligner en maints endroits une inspiration originale et, dans toute l'œuvre, un métier très sûr. Plutôt qu'avec un souci de critique, il faut lire la biographie écrite par le P. Lebrun avec la sympathie de l'amitié. Elle s'éclaire alors de tout le rayonnement intérieur du musicien qui fut aussi un prêtre profondément surnaturel. Elle est vraiment attachante la figure de ce religieux, de santé toujours chancelante, en butte aux contradictions, mais travailleur acharné, homme de grande finesse et rempli de Dieu. Les pages consacrées à l'œuvre musicale, sans être très profondes ni très personnelles, apportent cependant des indications précieuses sur les intentions du compositeur.

C. Dumont, S. I.

J. ALZIN. — *Léon Leloir qui n'a rien dit*. Bruges, Beyaert, 1946, 20 × 13 cm., 124 p. Prix : 45 frs.

On connaît bien la vie prodigieusement active du P. Leloir ; ce livre nous révèle un peu aussi sa vie intérieure. L'Abbé Alzin nous décrit les deux aspects en son style, coloré et pressé, peut-être un peu trop parfois. Le livret se lit avec grand intérêt ; il éveillera des échos de générosité dans la jeunesse.

J. Masson, S. I.

J.-P. ARCHAMBAULT, S. I. — *Silhouettes de Retraitants*. Montréal, Edit. de l'Ecole sociale populaire, 1944, 19 × 13 cm., VIII-212 p. Prix : 1 $.

C'est donc cela le catholicisme vivant ? Oui cela ! c'est-à-dire des hommes de tout premier plan. Aux jeunes qui se demandent si la religion du Christ est encore à la page, le P. Archambault répond par des exemples contemporains. On est bien forcé de conclure que « seule » la religion du Christ est encore à la page.

J. B.

VARIA

Collection Lebègue. Bruxelles, Office de Publicité, 1946, 19 × 12 cm.

n° 72 : * S. DE COSTER. — *Initiation à la Philosophie*, 68 p.
n° 73 : J.-L. TELLIER. — *Essai d'esthétique bénédictine*, 66 p.
n° 74 : J. CAPART. — *Je lis les hiéroglyphes*, 108 p.
n° 76 : * L. HERRMANN. — *Le Treizième Apôtre*, 82 p.

La collection Lebègue, que nous avons présentée à nos lecteurs en juin 1946, p. 367, est, on le sait, très éclectique, tant pour ce qui concerne les sujets traités que pour ce qui en est des points de vue adoptés. Les n^{os} 72 à 76 nous font passer de la philosophie à l'esthétique, de là à la philologie orientale, pour aboutir à une recherche d'histoire biblique. Les tendances sont aussi divergentes : la philosophie de M. De Coster est d'inspiration positiviste, faite d'exaltation exclusive de la science et d'opposition absolue à toute foi religieuse. L'opuscule de J. L. Tellier procède d'une admiration profonde de la vie bénédictine, précisément en ce qu'elle a de religieux, de mystique. La brochure de M. Capart est une remarquable introduction pédagogique à l'étude des hiéroglyphes, vivante, suggestive, enthousiaste. Nous devons nous arrêter davantage ici à l'opuscule de M. Léon

Herrmann : Le treizième apôtre, qui n'est, avec des prétentions historiques, qu'un roman de mauvais goût, dénué de toute valeur scientifique. L'auteur commence sa préface en déclarant son intention de présenter ici sur saint Paul des aperçus qui paraîtront neufs (p. 3). Il est incontestable qu'aucun exégète sérieux n'avait jamais, au cours des âges, osé échafauder à propos de saint Paul un tel ensemble de fantaisies grotesques, à l'encontre de tous les textes. Quelques exemples au hasard : Saul de Tarse, en partant pour Damas, était bien décidé à jouer en route la comédie de la vision (p. 12-14) et à prendre ce prétexte pour changer de camp et se rallier aux Galiléens (p. 9-10); peut-être avait-il décidé la chose d'accord avec Barnabé (p. 12). Ananie, qui devait le baptiser à Damas, n'était autre que l'Ananie, époux de Saphire, prétendûment frappé de mort en châtiment de son mensonge (p. 10-11) ; « pieux subterfuge » (p. 11) ; Ananie et Zaphire s'étaient simplement échappés clandestinement vers Damas ; et Saul, qui le savait, avait « d'avance » tout simplement « combiné avec Ananias les trois visions, sa vision méridienne sur la route, sa vision dans la maison de Judas et la vision correspondante d'Ananias dans sa propre maison » (p. 16). Quant à ce Judas d'Actes IX 11, c'est Judas Iscariote, qui, au lieu d'un prétendu suicide, s'était esquivé, lui aussi, vers Damas ; Saul savait qu'il allait le retrouver là-bas (p. 11-12). Et cela continue ainsi à travers des pages et des pages. On ne s'étonnera pas dès lors que l'auteur ait imaginé d'autres choses encore à propos de Paul : Lydia, la convertie d'Actes XVI 13-15, s'est attachée à Paul et est devenue sa femme, « sa sœur-épouse » (p. 37) ; « c'est elle qui est l'aiguillon dans la chair de Paul », et celui que les Actes XXIII 16 appellent « le fils de la sœur de Paul » est le fils de cette femme (p. 37) ; plus tard seulement, lorsque Paul écrivit la 1re aux Corinthiens et donna ses conseils du ch. VII sur la chasteté, « il est probable qu'il s'était alors séparé de Lydia » (p. 47) ; celle-ci « trop imbue des enseignements de saint Paul », devait un jour être maudite par saint Jean ; car c'est elle (« il ne peut guère s'agir que de cette Lydia... ») qu'Apoc. II 20-23 stigmatise comme la Jézabel de l'église de Thyatires (p. 37)... Ces quelques exemples suffisent. Pareille brochure ne peut que faire le plus grand tort à la réputation scientifique de l'auteur, professeur à l'Université de Bruxelles, et à la collection qui l'a accueilli. J. Levie, S. I.

Initiations. Collection. Paris, Edit. de la Revue des Jeunes, 16 × 11 cm.
10. R. COLLIN. — *Panorama de la Biologie.* 1947, 278 p.
11. R. d'HARCOURT. — *Le Nazisme peint par lui-même.* 1946, 138 p.

Deux nouveaux volumes de la collection « Initiations » présentée ici en mai 1946, p. 366. La personnalité de R. d'Harcourt, spécialiste des choses allemandes, recommande d'avance le volume 11. L'étude est fondée essentiellement sur les conférences faites en 1932-1933 par le professeur E. Bergmann, un des maîtres intellectuels du nazisme, à des membres de l'Association nationale-socialiste d'enseignement. C'est donc bien l'idéal naziste tel qu'il fut proposé dès l'origine à la pensée et à l'action allemandes. Un des passages les plus significatifs est page 94 suiv. la lettre que Bergmann imagine écrite en 1960, dépeignant l'Allemagne naziste qu'il suppose parvenue alors à son plein épanouissement, tel qu'il le rêve. — Le volume 10, « Panorama de la Biologie », dû également à un spécialiste éminent, vise à montrer « que la biologie doit ses progrès et son immense intérêt à la compénétration inévitable des trois points de vue empiriologique, théorique et ontologique » sous lesquels l'auteur en examine le développement (p. 21). De là les trois chapitres de l'ouvrage : I. La biologie concrète : p. 23-152 ; II. La biologie théorique : p. 153-187 ; III. La biologie philosophique : p. 193-242. L'ouvrage, vu le but d'« initiation » que vise la collection, se termine par un ch. IV : « La vocation de biologiste ». J. Levie, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*